नवभारत

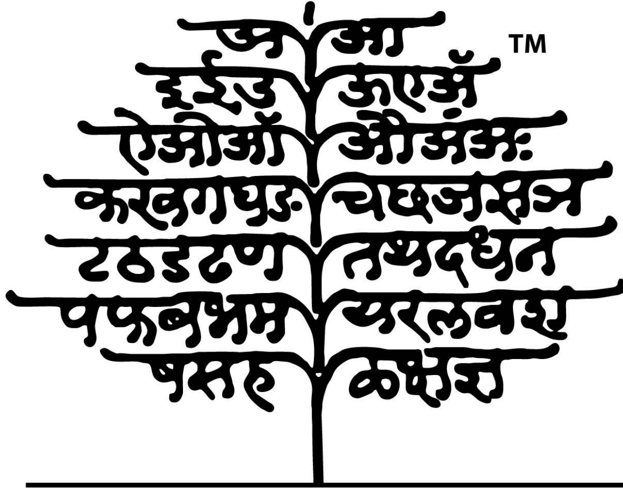
या अंकात -

वर्ष ३० अंक नववा : जून १९७७

वार्षिक वर्गणी १२ रुपये अंकास रु. १-२५







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. मे. पुं. रेगे

(का. संपादक)

वार्षिक रु. १२

मूल्य रु. १-२५

वर्ष : तिसावे

अंक : नववा

जून १९७७

मुद्रक– पां. गो. आपटे

प्रकाशक– वि. म. बेडेकर

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.

२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

या अंकातील लेखक —

१. प्रा. गं. ब. ग्रामोपाध्ये : पदव्युत्तर अध्यापन–संशोधन केंद्र (मुंबई विद्यापीठ)
"सुशीला" १८ जून रस्ता, पणजी (गोवा)

२. प्रा. स. ह. देशपांडे : 'कृष्णकुंज' दीक्षित रोड
विलेपार्ले. मुंबई–५७

३. श्री. अद्वयानंद गळतगे : मु. पो. भोज,
ता. चिकोडी (जि. बेळगाव)

४. श्री. यदुनाथ थत्ते : शिवशक्ति प्रसाद,
३१३ शुक्रवार पेठ पुणे– ४११००२

५. श्री. म. अ. मेहेंदळे : डेक्कन कॉलेज पोस्ट ग्रॅज्यु. & रिसर्च इन्स्टिटयूट
पुणे–६

६. श्री. द. अ. देसाई : २३ लक्ष्मी हौसिंग सोसा. महात्मा गांधी मार्ग,
विलेपार्ले (पूर्व) मुंबई– ४०००५७

७. श्री. बाबुराव चंदावार : 'स्वागत' वॉटर वर्क्स रोड, धामणकर
नाका, भिवंडी (जि. ठाणे)

८. प्रा. एस्. एस्. भोसले : १३३८/६ ई राजारामपुरी, कोल्हापूर

डॉ. गं. ब. ग्रामोपाध्ये

" बखर " नावाच्या निमित्ताने

प्राचीन मराठीतील विवक्षित गद्य वाङ्मयाला "बखर" म्हणून संबोधिले जाते. या विवक्षित वाङ्मयाचे स्वरूप पाहिले तर ते चरित्र, आख्यान वा वंशानुचरित या प्रकारचे दिसते. कधी करीणा, कैफियत, थैली या रूपांनी आढळते. तर कधी सरळ हकीकत, वृत्तांत, अखबार म्हणूनही लिहिले जाते. या विविध प्रकारांनी लिहिलेल्या गद्याला 'बखर' हे समावेशक नाव आहे. या लेखनाचा शौर्यवीर्याने गजबजलेल्या वीरयुगाशी संबंध दिसतो; किंबहुना वीर-युगाचाच तो एक आविष्कार आहे. परंतु या आविष्काराला 'बखर' या नावाने जे संबोधले जाते ते का? त्याला बखर हे नाव दिले कुणी? स्वत: बखरकारांनी की नंतरच्या संशोधक संपादकानी? वि. का. राजवाडे यांच्यासारख्या इतिहास संशोधकाला बखरीचे लेखन फारशी तवारिखाच्या अनुकरणाने झाले[१] असे वाटले ते का? म्हणजे खरोखरीच त्यांचे लेखन फारशी तवारिखांचा परिचय झाल्यानंतर आणि त्यांच्या अनुकरणाने झाले की ते आधीपासून होत होते? तसे असल्यास त्याचे स्वरूप काय होते? म्हणजे बखरलेखनाला पूर्व-परंपरा होती का? आणि असल्यास ती मागे कुठपर्यंत जाते? या प्रश्नांची उत्तरे शोधणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. बखरीचे योग्य असे मूल्यमापन वा पुनर्मूल्यमापन त्यामुळेच शक्य होईल. मात्र त्यासाठी प्रथम बखर लेखनाचा मूळ प्रकृतिधर्म–genre– लक्षात घेऊन जसे त्याचे कुळशील शोधले पाहिजे, तद्वत तवारिखाशी असणाऱ्या प्राकृतिक साम्यभेदाच्या आधारे त्यांच्या अनुकरणाचा वा उसनवारीचा तपास केला पाहिजे.

बखरलेखनाची परंपरा थेट ऋग्वेदकाळापर्यंत जाते. बखर हे फारशी वळणाचे नाव, अर्थात, नंतरचे. पण वीरपुरुषाचे चरित्र– आख्यान जे बखर-

---

१. राजवाडे, वि. का. – ऐतिहासिक प्रस्तावना (१९२८) पृ. २

अनुक्रमणिका





लेखनाचे प्राणभूत लक्षण म्हणजेच genre– ते ऋग्वेदातील राजप्रशस्ति-वर्णनात आढळते. नाराशंसी व गाथा ही त्यांची नावे. नाराशंसी म्हणजे नराची वा नरश्रेष्ठाची प्रशंसा वा प्रशस्ती आणि गाथा म्हणजे गीतगान. या दोहोंचा संबंध यज्ञयागाशी निकटचा होता. अश्वमेध यज्ञाच्या वेळी तो करणाऱ्या राजाची शौर्यगाथा गाइली जाई. या नाराशंसी—गाथांना धार्मिकतेपेक्षा वाङमयीन रूप अधिक असे व ते सूतवर्गाकडून गाथारूपाने व्यक्त होई. या 'नाराशंसी–गाथा' प्रमाणेच आख्यानांचे अस्तित्वही वेदकालात सापडते. शुनःशेपाख्यान व पुरूरवाख्यान ही त्याची उदाहरणे. या आख्यानांची रूपे नंतरच्या अरण्यकाळात व उपनिषद्‌काळात बदलत गेली हा भाग वेगळा. या आख्यानांच्या आधारेच 'भारत' नावाचा इतिहास लिहिला गेला आणि त्या भारताचेच, अनेक आख्याने मिळून नंतर महाभारत झाले. महाभारतात मूळ इतिहास अभिप्रेत असला तरी तेथली इतिहास ही संकल्पना आजच्या इतिहासाच्या संकल्पनेहून वेगळी आहे. तेथे इतिहास म्हणजे आख्यानामागील इतिहास. या इतिहासावर वा पुरावृत्तावर आख्यान रचले व समजले जाई. म्हणजेच आख्यानात पुराणेतिहासवृत्तांच्या कथा असत. म्हणूनच इतिहास, पुराण, आख्यान ही परस्परात सरमिसळून गेलेली दिसतात. पुराणकथा बीजरूपाने वेदातही आढळतात. त्यानाच नंतर पुराणांचे विवक्षित वाङमयीन रूप आले. अठरा पुराणांचे लेखन आणि त्यात वंश वा वंशानुचरितांचा झालेला अंतर्भाव येथे लक्षात यावा.

वंशानुचरिताची ही परंपरा बौद्ध व जैन कालातही आढळते. बौद्धांचे त्रिपिटक, दीपवंश व महावंश हे वंशानुचरित्रात्मक पुराण स्वरूपाचे काही ग्रंथ. जैनांनीही हरिवंश व रामायण या हिंदु ग्रंथांना जैनतत्त्वज्ञानाने नटवले. मात्र वंशानुचरितांच्या या धर्मसंबंध परंपरेला अभिजात संस्कृत वाङमयाच्या काळात बाणभट्टाच्या हर्षचरिताने व कालिदासाच्या रघुवंशाने अभिजात साहित्याचे रूप दिले. त्यातून एका वेगळ्या प्रकारची अभिजात महाकाव्ये (Literary epics) निर्माण झाली. बिल्हणाचे 'विक्रमांकदेवचरित' आणि कल्हणाचे 'राजतरंगिणी' ही त्याची उदाहरणे. यात राजवंशाचे यशोगान व चरित्रकथन यांचा सुरेख संगम होऊन त्यांना वीरगाथांचेच विवक्षित वाङमयीन रूप आले आहे. आणखीही अशी उदाहरणे देता येतील; पण मुख्य मुद्दा एवढाच की वेदकाळापासून, आख्यान, वंशानुचरित, गाथा आणि पुराणकथा यांची जी परंपरा आढळते, तिचाच एक मराठीतला प्रथम गद्य–पद्य स्वरूपाचा आणि नंतर निवळ गद्य स्वरूपाचा आविष्कार म्हणजे बखर म्हणून संबोधिला गेलेला लेखनप्रकार. प्रेरणा आणि परंपरा इतकेच नव्हे तर प्रकृती व प्रयोजन या सर्वच

दृष्टींनी बखर ही भारतीय जातकुळीची ठरते. बखरकारांच्या पुढे जे लेखनादर्श होते ते हे भारतीय पूर्वग्रंथ. कारण ज्या स्वरूपाचे लेखन त्याना करावयाचे होते त्यासाठी अन्य आदर्श शोधण्याची गरज नव्हती. शिवाय महिकावतीच्या बखरीची १४४८ साली लिहिली गेलेली प्रकरणे (२ रे व ३ रे) लक्षात घेतली तर त्या वेळी मुसलमानांच्या फारशी तवारिखांचा मराठी बखरकारांना परिचय असणे आणि ते त्यानी प्रभावित होणे असंभवनीय होते. शिवाय प्रस्तुत बखरीचे मूळ लेखनच मुळी महाराष्ट्रधर्माच्या प्रतिपादनार्थ झालेले आहे. म्लेंच्छार्णवाला विरोध करणारा, नव्हे तत्संबंधाने तिडीक असणारा, बखरकार म्हणजे केशवाचार्य फारशी तवारिखाचे अनुकरण करील हे अशक्यच होते.

भारतीयांना व विशेषतः मराठ्यांना फारशी तवारिखांची ओळख झाली असणे शक्य आहे. ते मुसलमान राज्यकर्ते येथे स्थिर झाल्यावर आणि त्यातही एतद्देशीय जनतेला त्यांच्या यावनी भाषेचा परिचय झाल्यानंतर. तवारिखा म्हणजे तारीखवार घडलेल्या हकीकतीच्या नोंदी– म्हणजेच इतिहास. अशा इतिहासलेखनाची परंपरा मुसलमान राज्यकर्त्यांत होती, हे त्यानी आपल्या पदरच्या सेवकांकडून लिहून घेतलेल्या तवारिखांवरून स्पष्ट होते. परंतु देव-गिरीच्या यादवांचा पाडाव झाल्यानंतर मुसलमानी राजवट दक्षिणेत स्थिर झाली असली तरी तिचा अधिक प्रभाव पडला असणे शक्य आहे, तो बहामनी राज्याची १३४७ मध्ये स्थापना झाल्यावर आणि त्यातल्यात्यात त्याची पाच शकले होऊन कुतुबशाही, निजामशाही, आदिलशाही, इमादशाही व बेरीदशाही अशी स्वतंत्र राज्ये झाल्यानंतर. ही घटना साधारण १५ व्या शतकाच्या अखेरीस व १६ व्या शतकाच्या प्रारंभी झालेली आहे. म्हणजे महाराष्ट्राचा मुसलमानांशी संबंध आला तो साधारण १४ व्या शतकाच्या मध्यापासून. महिकावतीच्या बखरीत उल्लेखिलेला उत्तर कोकणचा भाग त्याच सुमारास मुसलमानी अमला-खाली आला होता. (इ. स. १३४८). दक्षिणेत याप्रमाणे मुसलमानी राजवट सुरू झाली तरी उत्तरेप्रमाणे ती सहजसुलभ होऊ शकली नाही. त्यांना एतद्देशीय हिंदूंचा पुष्कळच प्रतिकार झाला. किंबहुना राज्यकारभाराच्या सर्व थरांत हिंदूंचे सहाय्य–सहकार्य घेतल्याशिवाय त्यांची राजवट स्थिर होणे कठीण होते. त्यामुळे बहामनी राजवट म्हणजे हिंदु–मुसलमान मिश्रित राजवट झाली. इतकेच काय पण तिच्यात हिंदूंचाच प्रभाव अधिक होता. तो अर्थात नंतर कमी होत गेला हा भाग वेगळा. पण आपल्याला येथे मुसलमानी राजवटीचा इतिहास पहावयाचा नाही तर त्यांच्या तवारिखांचा मराठी बखरलेखनावर प्रभाव पडला का आणि पडला असल्यास कितपत एवढ्यापुरताच विचार करावयाचा आहे. हिंदूंना

राज्यकारभारात स्थान मिळणे शक्य होते ते फारशी भाषा शिकून फारशीतून राजकीय व्यवहार ते करू शकले असतील तेव्हाच. आणि झालेही तसेच. सलतनीतील हिंदू सेवक फारशीत वाकबगार झाले; काहीजण तर फारशी मुनशी म्हणूनही काम करीत. पण हिंदू मुनशींना वा वाकनिस-फडणिसांना केवळ फारशी येत असले व कदाचित त्यांच्या अवलोकनात तवारिखा आल्या असल्या तरी तेवढ्याने मराठी बखरीवर तवारिखांचा प्रभाव पडला व तवारिखांच्या अनुकरणाने बखरी लिहिल्या गेल्या, असे अनुमान करणे कठीण आहे. बखरींना पूर्वपरंपरा नसती तर कदाचित हे शक्य होते. परंतु बखरींना उज्वल अशी पूर्वपरंपरा होती हे आताच आपण पाहिले आहे.

बक (म्हणजे बोलणे) या शब्दावरून बखर शब्द आला असावा असा एक तर्क राजवाड्यांनी[२] केला होता तो बखर लेखनाची भारतीय प्रेरणा व परंपरा लक्षात घेऊन तर नव्हे ? प्राचीनकाळी लेखन-वाचन करण्याऐवजी कथन-श्रवणच केले जाई. गाथा-कथा-आख्यान या शब्दामागेही हाच भाव आहे. महाकाव्याचे वा पुराणांचे गायन वा कथनच होत असे. व्यासशिष्य सूताची येथे आठवण व्हावी. नैमिषारण्यात सूतांनीच शौनकादिकांना महाभारत ग्रंथ ऐकविला. किंबहुना वंश व वंशानुचरित याचे ग्रंथन व कथन सूतांनीच केलेले आहे. पुराणेही सांगितली ऐकविली जात. वंशोत्पत्तिवर्णन वंशावलीकथन वा वंशानुचरित ही पुराणांचीच लक्षणे. कालानुक्रमाने सर्वांत जुनी उपलब्ध मराठी बखर म्हणजे 'महिकावतीची बखर' भिन्न भिन्न काळी लिहिल्या गेलेल्या सहा प्रकरणांचा समाहार असणारी व संस्कृत चंपूप्रमाणे गद्य-पद्य स्वरूपाची. हिचे १४४८ मध्ये केशवाचार्याने लिहिलेले दुसरे प्रकरणच नव्हे तर १५७८ च्या सुमारास भगवानदत्ताने लिहिलेले १ ले व ५ वे ही प्रकरणेही भविष्योत्तर पुराणातील ब्रह्मोत्तर खंडाच्या आधारे लिहिली गेली आहेत.[३] महिकावतीच्या बखरीवरील व नंतरच्या अन्य बखरींवरील पुराणांचा पडलेला हा प्रभाव पाहता बक् धातूपासून बखर शब्दांची व्युत्पत्ती बरोबर नसली तरी राजवाडे यांना ती का

२. ऐतिहासिक प्रस्तावना (१९२८) पृ. ३४८

३. इति श्री ब्रह्मोत्तरखंडे भविष्योत्तरपुराणे भगवानदत्तसंवादे उत्पत्ति अवतार निवेदननाम प्रथमोध्याय ॥ ११ ॥ 'महिकावतीची ऊर्फ माहिमची बखर.' सं. प्रा. वि. का. राजवाडे (१९२४) पृ. ६८. इति श्री ब्रह्मोत्तरखंडे भविष्योत्तरपुराणे महाऋषी संवादे वंशविवेचनाधर्मस्थापना नाम द्वितीयोध्याय: ॥ २ ॥ कित्ता. पृ. ३१

अनुक्रमणिका

सुचली असावी याची कल्पना येते. परंतु राजवाडे यांचे मराठ्यांच्या इतिहासावरचे लक्ष, त्यासाठी अस्सल मराठी कागदपत्रांचा त्यांनी केलेला शोध, त्यासाठीच बखरींची केलेली चिकित्सा, त्यात फारशी तवारिखांशी बखरींचे आढळणारे साम्य आणि विशेष म्हणजे इतिहासलेखन करण्याची परिस्थिती मराठ्यांच्या प्रमाणे फक्त मुसलमानांची होती, तेव्हा मराठ्यांनीही आपल्या बखरी फारशी तवारिखांच्या अनुकरणाने लिहिल्या अशी त्यांची समजूत झाली असावी. त्यात पुन: तवारिखात जशी खबर असते तशीच बखरीतही ती असते. या जाणिवेने आणि खबर शब्दाच्या वर्णविपर्ययाने बखर शब्द बनतो या कल्पनेने त्यांनी बखरीची वेगळी व्युत्पत्ती सुचविली असावी.[४]

परंतु 'खबर'पासून वर्णविपर्ययाने 'बखर' शब्द आला हे भाषाशास्त्रदृष्ट्या मान्य केले तरी तेवढ्यावरून बखरीचे लेखन तवारिखांवरून अनुकरणाने केले गेले असे कसे सिद्ध होऊ शकते ? त्यासाठी तवारिखा म्हणजे काय, त्यांचे प्रयोजन व स्वरूप काय होते आणि ते बखरींच्या प्रयोजनाशी व स्वरूपाशी कितपत समान धर्मपण दाखवते या सर्वांचा प्रथम विचार झाला पाहिजे.

तवारिख म्हणजे तारीख व तवारिखा म्हणजे तारीखवार घडलेल्या हकीकतींची नोंद, म्हणजेच इति+ह+आस : इतिहास. असे इतिहास मुसलमान राज्यकर्त्यांनी लिहून घेतले आहेत. अकबराचा मित्र व मंत्री अबुल फजल याच्या 'अकबरनाम्या'चा येथे प्रथम उल्लेख करावासा वाटतो. अकबरनाम्याचे एकूण ३ भाग आहेत, आणि तिसरा भाग 'ऐने अकबरी' म्हणून ओळखला जातो. पैकी पहिल्या खंडात तैमुरकुळ, बाबरची राजवट, सूरराजे आणि हुमायुनची राजवट यांचा इतिहास आहे तर दुसऱ्या खंडात अकबराच्या ४६ वर्षांच्या राजवटीचा तपशीलवार व साधार इतिहास दिला आहे आणि तिसऱ्या 'ऐनेअकबरी'त अकबराच्या राज्यकर्तृत्वाच्या विविध अंगोपांगाचे— तो काळ समजू शकेल अशा प्रकारे— वर्णन केले आहे. अबुल फज्ल हा मंत्री असल्यामुळे त्याला हव्या त्या कागदपत्रांचे वाचन करता येई. शिवाय तो अकबराचा विश्वासमित्र असल्याने अकबराच्या स्वभावाचे व कर्तृत्वाचे त्याला बारीक तपशीलही माहीत होते. त्यामुळे मालकाची अफाट स्तुती, आणि त्यासाठी काही तपशिलांची केलेली छपवाछपव आणि शिवाय आलंकारिक लेखनशैली याबद्दल काही पाश्चात्य लेखकांनी त्यावर आक्षेप घेतले असले तरी ऐनेअकबरीचा

४. ऐतिहासिक प्रस्तावना (१८२८) पृ. २ व ४.

भाषांतरकार एच्. ब्लॉचमन मुसलमानांच्या इतिहासात त्याला अद्वितीय मानतो.[५] याच ग्रंथाचा संपादक एस्. एल्. गुमर (S. L. Goomer) हाही त्याला अकबराच्या राजवटीचा विश्वसनीय Cronicle मानतो.[६] येथे तो या ग्रंथाला Chronicle म्हणत असला तरी त्याला अभिप्रेत आहे तो इतिहासच. आणि एकूण ग्रंथाचे स्वरूपही– आजची इतिहासाची संकल्पना त्यात कमी असली तरी– इतिहासाचे आहे. अकबराची राजवट इ. स. १६०५ पर्यंतची. अकबराच्या मृत्युपूर्वीच अबुल फज्लला सलीमने मारेकऱ्याकडून मारवला म्हणजे अकबरनामा (ऐने अकबरीसह) त्या आधीच पुरा झाला असला पाहिजे. अकबर हा दिल्लीचा पातशहा व अबुल फज्ल त्याचा इतिहासलेखक. मराठी बखरकाराना अकबरनामा वा ऐने अकबरी याचा परिचय कितपत असेल याची शंकाच आहे. त्या मानाने दक्षिणेतील मुसलमान शाह्यांच्या पदरी असणाऱ्या इतिहासकारांचे इतिहास अधिक ज्ञात असावेत. उदा. विजापूरचा इब्राहिम आदिलशहा दुसरा याचा आश्रित फेरिस्ता याचा तारिखी फेरिस्ता 'किंवा' हिंदुस्थानातील मुसलमान सत्तेचा उदय (The Rise of the Mohomedan Power in India 1612), औरंगजेबाच्या सेवकवर्गातील मिर्झा महंमद काजम व साकी मुस्तैदखान यांचे अनुक्रमे 'अलमगीर–नामा' व 'मासिरे अलमगिरी' शाहिस्तेखानाच्या परिवारातील काफिखान याचा 'मंतखबुल्लुबाब' किंवा नुसरतीचा 'अलिनामा' इ. हे सारे इतिहास आहेत. आणि तारिखवार ते नोंदलेले आहेत. विशेष म्हणजे त्यांचे लेखक वर्णित प्रसंगी प्रत्यक्ष हजर असणारे किंवा जवळपास वावरणारे असत. तसेच दरबाराची कागदपत्रे त्यांना सहज उपलब्ध असत. त्यामुळे त्यांचा इतिहास एकतर्फी असला, आपल्या विजयाचे वर्णन करताना त्यांच्या लेखणीला जितका जोर येत असे तितकाच पराजयाच्या वर्णनात त्रोटकपणा उतरत असला, किंबहुना आपल्या आश्रयदात्यांच्या वर्णनात अवास्तव स्तुतीचा वर्षाव होत असला तरी त्यांचे लेखन इतिहास म्हणूनच झालेले असते हे येथे लक्षात घेतले पाहिजे. म्हणजे येथे प्रेरणा आहे ती इतिहास लेखनाची. आता इतिहास म्हणून लिहिल्या गेलेल्या तवारिखा हेन्री इलिएट सारख्या पाश्चात्य इतिहासकाराना इतिहास वाटत नाहीत, तर इतिहासाची केवळ थट्टा वाटते हा भाग वेगळा 'It is almost misnomer to

---

५. ऐने अकबरी (एच्. ब्लॉचमनचे भाषांतर) प्रथम आवृत्ती; प्रास्ताविक पृ. ५–९

६. कित्ता Editor's Preface P – xii

style them histories' असे तो स्वच्छ म्हणतो.[७] घटना प्रसंग, नावे व तारखा यावर कितपत विश्वास ठेवावा याची इलियटला शंका येते. They quote works they have never seen misquoting the dates, titles and names..." असेही तो म्हणतो[८] कारण आश्रयदात्यांची खुशामत, शब्दांची आतषबाजी, अलंकारांचा सोस इत्यादींचे प्रमाण त्यात भरपूर आढळते.[९] इलियटच्या या मताबरोबर एल्फिन्स्टनने ग्रॅण्ट डफला लिहिलेल्या पत्रात तवारिखाना gasconading हे जे विशेषण लावलेले आहे तेही येथे आठवते. अर्थात एल्फिन्स्टनला तवारिखा जशा gasconading वाटतात तशाच मराठी बखरीही gossipping च वाटतात, हा भाग वेगळा. आणि डफलाही आपला मराठ्यांचा इतिहास लिहिताना बखरीतील खूपच पाखड काढावे लागले. उदात्तीकरणाचे रंग धुवावे लागले. शैलीतील आलंकारिकता दूर करावी लागली, पौराणिक थाट वगळावा लागला हेही सारे खरे.[१०] सारांश, पाश्चात्य इतिहासकाराच्या मतानुसार व आपल्या आजच्या इतिहासासंबंधीच्या कल्पनेनुसार तवारिखात बखरीप्रमाणे भाकडकथांचे भारूड आढळत असले तरी तेवढ्याने मराठी बखरी तवारिखांच्या अनुकरणाने लिहिल्या गेल्या असे अनुमान काढणे योग्य नव्हे. कारण दोघांचे उद्देशच मुळात वेगळे आहेत. तवारिखांचे लेखन इतिहास म्हणूनच झाले आहे तर बखरींचे लेखन चरित्र, आख्यान, वंशानुचरित इत्यादी हेतूंनी झालेले आहे. वृत्तांतकथन बखरीत येते, नाही असे नाही पण ते अनुषंगाने. चरित्र आख्यानाला थोडाबहुत आधार म्हणून. शिवाय इतिहासलेखन ही काही त्याची प्रतिज्ञा नव्हे. बखरीत क्वचित इतिहास उतरलेला आढळला तरी तो महाभारत व पुराण यांत जसा व जितका असेल तितकाच. भारताला 'जय' नावाचा इतिहास असे महाभारताच्या पहिल्या लेखकाने म्हटले असले तरी त्याचे म्हणणे वाच्यार्थाने घेणे योग्य नव्हे. ज्या विवक्षित लेखनाला आज आपण इतिहास म्हणून

---

७. History of India प्रस्तावना पृ. १८

८. कित्ता Original Preface पृ. १८

९. कित्ता (पृ. २१) (......every phrase is studiously and servily terned to flatter the vanity of an inferior Mohamedan patron).

१०. कुलकर्णी अ. रा. कृत 'जेम्स कनिंगहॅम ग्रँटडफ' मधील पृ. १४९ वरील तळटीप

संबोधतो त्या इतिहासाच्या संकल्पनेशी तो यत्किंचितही जुळत नाही. शिवाय मू व्यासाच्या भारतात वैशंपायन व सौती यांनी भर घातल्याने महाभारताचे जे रूप मिळते आहे त्याला इतिहास म्हणून संबोधणे शक्यच नाही. मूळ पुराणकथांतील– myth मधील– ऐतिहासिक सत्याला सनातन काव्याचे रूप आलेले आहे. म्हणून ते एक आर्ष महाकाव्य झाले. आणि बखरकारांच्यापुढे जो आदर्श होता तो महाभारताचा, मूळ भारताचाही नव्हे. शिवाय या त्यांच्या आदर्शात पुराणांची भर पडली ती वेगळीच. पुराणातही वंशावळी वा वंशानुचरित असले तरी कालाचे अनुसंधान ठेवणाऱ्या व इतिहासाशी प्रामाण्य राखणाऱ्या आजच्या इतिहासाहून ती फार वेगळ्या प्रकृतीची होती. आणि हीच पौराणिक वंशानुचरिताची व महाभारतीय वर्णनपद्धतीची योजना बखरकारांनी केलेली आहे. आणि म्हणूनच मूळ इतिहास म्हणून लिहिल्या गेलेल्या तवारिखाहून महाभारत– पुराणादींच्या आदर्शाने चरित्र–आख्यान म्हणून लिहिल्या गेलेल्या बखरी, प्रेरणा, प्रकृती व परंपरा या सर्व दृष्टींनी भिन्न आहेत. चरित्रनायकांचे उदात्तीकरण, नव्हे दैवीकरण, भाकड कथांची रेलचेल. आलंकारिक भाषेचा उपयोग, इत्यादीत आढळणारे साम्य केवळ बखरचे; आणि म्हणूनच बखर हे यावनी वळणाचे नाव बखरपासून आले असले तरी तवारिखांच्या अनुकरणाने बखरींचे लेखन झाले असे त्यावरून अनुमान काढणे सुतराम शक्य नाही.

परंतु असे असले तरी बखरीतील प्रेरणा व परंपरा आणि एकूण स्वरूप व प्रयोजन ही सारी भारतीय घाटाची असून त्यानुसार झालेल्या लेखनाला नाव मात्र फारशी वळणाचे बखर हे कसे. याचा विचार आता केला पाहिजे. मराठी शकावलीची येथे आठवण व्हावी. शकावलीचे लेखन मात्र तवारिखा-प्रमाणेच शकवार, नव्हे तिथीवार झालेले आहे. ते तवारिखांच्या अनुकरणाने तर झाले नसावे? शक्य आहे. मात्र येथे गंमत अशी आहे की फारशी घाटाच्या या लेखनाला नाव मात्र संस्कृत वळणाचे. शकावली– असे दिले गेले आहे. अर्थात भाषिक व्यवहारामागे जी एक मानसिक प्रक्रिया सामावलेली असते ती या नामकरणामागे असणे शक्य आहे. आपण जे बोलतो वा लिहितो त्याचा आशय आणि घाट जरी परकीय असला तरी त्याला दिलेले नाव मात्र खास देशी देण्याची एक प्रवृत्ती असते. शकावलीच्या बाबतीत ती स्पष्ट होते. परंतु बखर नावात मात्र याहून वेगळी प्रवृत्ती व प्रक्रिया दिसते. अस्सल भारतीय, म्हणजेच मराठी बाण्याच्या लेखनाला नाव मिळाले ते मात्र फारशी वळणाचे बखर हे. अर्थात ते कुणी बखरकाराने वा नकलकाराने मुद्दाम होऊन दिलेले दिसत नाही तर ते रूढ झालेले असावे. बखरकार स्वतः आपल्या लेखनाला वंशावळी वा

चरित्र वा आख्यान असेच संबोधतो. आणि आपण लिहितो आहोत ते चरित्र वा आख्यान किंवा वंशानुकथन आहे, हीच त्यामागे त्याची समजूत असते. परंतु नंतरच्या कुणा बखरकाराने त्या चरित्राख्यानातील वृत्तांत–कथनाला वृत्तांताचा फारशी पर्याय महज़र वा बखर बखॅर > बखेर वा बखर असे शब्द वापरले असणे शक्य आहे. परकीय भाषा एखाद्या भाषेत खोलवर शिरली की ही प्रक्रिया घडू शकते. आणि त्याच प्रक्रियेमुळे बखर हे नाव रूढ झाले असावे. अर्थात तेही का व कसे रूढ होत गेले याचा मागोवा घेणे आवश्यक आणि उद्बोधक ठरावे.

'महिकावतीची ऊर्फ माहिमची बखर' ही कालानुक्रमाने उपलब्ध अशी पहिली बखर. ती बखर म्हणून लिहिली गेलेली दिसत नाही, आणि स्वत: लेखकाची भूमिकाही तशी नाही. ही बखर म्हणजे सहा गद्य–पद्य प्रकरणांचा समाहार आहे. ही प्रकरणे वेगवेगळ्या काळी लिहिलेली आहेत. त्यातील सर्वात आधी लिहिलेली प्रकरणे म्हणजे प्रकरण दुसरे व तिसरे. त्यातही दुसरे प्रकरण मुख्य. ते इ. स. १४४८ त लिहिले गेले व प्रकरण तिसरे त्याला परिशिष्ट म्हणून जोडले गेले. या प्रकरणांचा कर्ता केशवाचार्य. त्याने मालाडच्या तत्कालीन देसला नायकोराव याच्या सांगीने 'वंशपत्र' तयार केले. आणि त्यात सर्व कोकणप्रांत म्लेंच्छांनी आक्रमल्यामुळे जी भ्रष्टता माजली होती व 'महाराष्ट्र-धर्म अज्जी 'बुडाला होता तो पुन: सांगितला आणि विशेष म्हणजे नायकोरावाने जे अठरा खलक जमवले होते त्यांना वंशपद्धतीच्या व महाराष्ट्रधर्मकथनाच्या नकला साक्षशिक्यानिशी प्रमाणपूर्वक दिल्या. याचा अर्थ, सर्वात जुनी अशी महिकावतीच्या बखरीतील ही प्रकरणे म्हणजे वंशपद्धतीवर्णन व महाराष्ट्रधर्म निरूपण होत. वंशानुकथन हे जे एक पुराणांचे लक्षण ते येथे आढळते. मुसलमानांचे इतिहास वा फारशी तवारिखा यांचा येथे कुठे संबंध नाही.

येथे एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे. स्वत: केशवाचार्य दुसऱ्या प्रकरणाच्या अखेरीस 'महालजापुरि मिळोन महजर सर्वासी दीधले व हे वंशावळ लिहवली'[11] असे नमूद करताना वंशावळीबरोबर 'महजर' दिला असे सांगतो. महजर हा यावनी शब्द. या शब्दाप्रमाणे आणखीही बरेच यावनी शब्द या बखरीत आहेत. राजवाड्यानी बखरीच्या ३२ व्या पृष्ठापासून ६२ व्या पृष्ठापर्यंतच्या ४० पृष्ठातील साधारण १२ हजार शब्दात १०३ फारशी ऊर्फ यावनी शब्द नोंदले

११. महिकावतीची बखर (सं. वि. का. राजवाडे) शके १८९६ पृ. ६२.

आहेत.[१२] यावरून सारा कोकणप्रांत म्लेच्छांनी पादाक्रांत केला होता इतकेच नव्हे तर त्यांची भाषाही समाजात रुजत चालली होती हे स्पष्ट होते. आणि हे म्लेंच्छार्णवच प्रस्तुत वंशावळ वा महजर देण्याचे कारण होते. तेव्हा प्रस्तुत प्रकरणांच्या लेखनावर फारशी महजर वा अन्य तत्सम यावनी लेखनाचा प्रभाव पडला असणे शक्य आहे असा तर्क अशक्य नाही. परंतु ज्या यावनी शब्दांवरून हा तर्क करता येतो ते शब्दच मुळी मूळ लेखकाचे नसून नकलकारांचे आहेत असे राजवाडयानी सिद्ध केले आहेत[१३] शिवाय मुसलमानी अमलाची मगरमिठी त्या काळी पक्की बसली नव्हती हेही त्यांनी सप्रमाण सिद्ध करून दाखवले आहे.[१४] सारांश प्रस्तुत प्रकरणाचे उद्दिष्ट व आशय पाहता आणि केशवाचार्याचा जाज्वल्य म्लेंच्छद्वेष पाहता 'महजर' शब्द मुळात नसावा याची खात्री होते. सारांश १४४९ च्या मूळ महिकावतीच्या बखरीवर मुसलमानी तवारिखांचा प्रभाव नसावा तसेच तेथे बखर शब्दाची योजनाही नसावी. उलट पुराणातील वंशानुकथनाचाच प्रभाव स्पष्ट आहे.

याच बखरीतील प्रकरण १ व प्रकरण ४ ही दोन ओवीबद्ध प्रकरणे भगवान दत्त नावाच्या लेखकाने लिहिली आहेत. साधारण सन १५९८ च्या सुमारास, म्हणजे केशवाचार्याच्या लेखनानंतर शेसवाशे वर्षानंतर. ही प्रकरणे भविष्योत्तरपुरांणातर्गत ब्रह्मोत्तर खंडाच्या व सह्याद्रिखंडाच्या आधारे लिहिली आहेत.

ते हे कथा पवित्र। शैयाद्रिखंडिचा अर्क।
प्राकृत व्याख्यान समग्र। बोलिले जे ॥ (प्र. १. अध्याय १, ओ. ६)

सह्याद्रिखंडाचा अर्क असणारी ही पवित्र कथा तो का सांगतो. त्याचे स्पष्टीकरण भगवान दत्ताने आपल्या ४ थ्या प्रकरणात केले आहे.

ऐकता निवती श्रवण। हरति दोष दारूण।
पितरां संतोष ऐकोन। ते निवेदन करितो आता ॥ पृ. ७२ ओ. १०

म्हणजे ही जणू पुराणांतरीच्या सारखी फलश्रुतीच दिसते.

मुख्य मुद्दा असा की महिकावतीच्या बखरीचा मूळ गाभा असणारे केशवाचार्यांचे दुसरे वा तिसरे प्रकरण असो की त्यांना पुस्ती जोडणारे

१२. कित्ता : प्रस्तावना पृ. १०

१३. कित्ता प्रस्तावना पृ. ७–१०.

१४. कित्ता पृ. १५ ते १७.

भगवान दत्ताचे १ ले वा ४ थे प्रकरण असो, त्यांचे लेखन झालेले आहे ते पुराणकथांच्या अनुकरणाने. येथे कथा आहे, वंशानुकथन आहे, धर्मरक्षणार्थ घेतलेली शपथ वा निवाडा आहे, युद्धवर्णन आहे. आणि पुनः ऐहिक–पारमार्थिक दोष नाहीसे करण्याचे आश्वासन देणारी फलश्रुतीही आहे. मुसलमानांच्या तवारिखा वा त्यांच्या अन्य लेखनाचा कुठे आदर्श नाही की संपर्क नाही आणि तद्वाचक शब्दही नाही. खबरच्या वर्णविपर्ययाने येणारा 'बखर' कुठे नाही.

महिकावतीच्या बखरीत नंतर अनेक रूपांनी विस्तारलेल्या बखरींचे विशेष बीजरूपाने दिसतात. तिच्यात कथा–आख्यानपरता आहे, चरित्रात्मकता आहे, युद्धवर्णनपरता आहे, वंशानुचरितात्मकता आहे. म्हणजे पुराणांतरीची सारी वैशिष्टचे आहेत. त्याचप्रमाणे महाभारतात वा पुराणात ज्याप्रमाणे इतिहासपरता असते त्याप्रमाणे तीही येथे आहे. परंतु या इतिहासपरंपरेत मुसलमानी तवारिखांचा संबंध दिसत नाही. बखर शब्दाचाही फारशी वाण येथे बिलकुल नाही. परंतु महिकावतीच्या मूळ बखरीला भगवान दत्ताने ज्या काळात पुस्ती– दुरुस्ती केली व प्रकरण १ व ४ ची जोड दिली त्याच काळाच्या सुमारास दक्षिणेत 'राक्षस तागडीची बखर' नावाची जी बखर लिहिली गेली तिच्यात 'बखर' शब्द नसलातरी 'बखेर' शब्द आढळतो. या बखरीचा विषय आहे दक्षिणेतील चार मुसलमानी पातशहांनी एकोळा करून विजयानगरच्या रामराजाला कसा 'निवटला' हा, म्हणजे येथे रामराजा व चार–मुसलमानी पातशाह्या यांच्या घनघोर युद्धाचे वर्णन आहे. लेखक आहे वेंकटाद्री तकेल निर्सिदा या नावाचा गृहस्थ. रामराजा, त्याने युद्धावर स्वतः जाण्याचा घेतलेला निर्णय, त्याला पडलेले दुष्ट स्वप्न, आणि मातेचा घेतलेला निरोप इत्यादींची बारीक माहिती असणारा तो आहे. तसेच रणांगणावरचे उभय पक्षाचे हत्ती, घोडे यांची संख्या, कुतुबशहा कन्नडजाण याने केलेला विश्वासघात आणि अखेरचा संग्राम व त्याचा शेवट या साऱ्यांचे तपशील त्याला अवगत दिसतात; आणि म्हणूनच तो ह्या साऱ्यांचे चक्षुर्वैसत्यं असे वर्णन करू शकतो. मात्र हे सारे वर्णन तो बयाजवार कळविण्यासाठी करीत आहे. बखरीच्या अखेरीस तो म्हणतो, " ... "... पेस्तर अहवाल नजरे पडलेल्या बजायवार बखेर– ...... लिहून पाठवले असे... जासूद व नायकवाडी रोशन करता मालूम होईल... हे बखेर मोर्तुब जहाले.[१५] आपल्या ह्या अहवाललेखनाला बखरकार 'बखेर' म्हणून संबोधतो हे येथे लक्षात घेण्यासारखे आहे. म्हणजे येथे बखेरचा अर्थ वृत्तान्त असा दिसतो.

---

१५. भा. इ. सं. मंडळ द्वितीय संमेलनवृत्त पृ. १६८.

पेस्तर अहवाल म्हणजे पुढील अहवाल. बखेर मोर्तुब जाहली म्हणजे वृत्तान्त वा हकीकत सहीशिक्क्यानिशी अधिकृत झाली. म्हणजेच बखरकाराने ही युद्धाची हकीकत बजायवार कोणाला तरी सहीशिक्क्यानिशी कळविली आहे. मात्र या दोनचार वाक्यात ' बखेर ' हा यावनी वळणाचा शब्द वापरलेला आहे. आणि बखरकार जो अहवाल लिहून व शिक्कामोर्तब करून पाठवीत आहे त्याला तो ' बखेर ' म्हणतो हेही येथे स्पष्ट आहे.

आता येथे प्रश्न असा की या बखरीत बखेर हा फार्शी उर्दू शब्द का व कसा आला आणि त्याचा संबंध फारशी तवारिखाशी असेल का? ही बखर जेव्हा लिहिली गेली (इ. स. १५६५) तेव्हा दक्षिणेत मुसलमानी झाली होती. वर उल्लेखिलेल्या २–४ वाक्यखंडातही ९–१० फार्शी–उर्दू शिवयाचे शब्द आहेत. ज्या पातशहांनी एकत्र येऊन रामराजाचा वध करून विजयानगरचे एकमेव हिंदु राज्य रसातळाला मिळविले ते सारे मुसलमान होते. ते दक्षिणेत स्थिर झाले होते. साहजिकच यावनी भाषेचा तत्कालीन मराठी भाषेवर परिणाम होणे स्वाभाविक होते. महाराष्ट्रातील मराठी भाषा कशी फारशीमय झाली हे तत्कालीन अन्य मराठी पत्रांवरूनही स्पष्ट होते. आणि राजवाडे यानी ८ व्या खंडांच्या प्रस्तावनेत याची चर्चाही केली आहे. परंतु आपला प्रस्तुतचा मुद्दा एवढाच की राक्षसतागडीच्या बखरीतील फारशी शब्दांचा भरणा व विशेष म्हणजे 'बखेर' या शब्दांचा 'वृत्तांत' या अर्थी केलेला उपयोग. यावरून प्रस्तुत बखरीची जातकुळी फारशी तवारिखांशी कितपत जुळते हा. बखरीचा लेखक वेंकटाद्री तकेल निर्सिदा हा नावाने कानडी वाटतो. तसेच त्याची भाषा तंजावरी शिलालेखाप्रमाणे कानडी वळणाची मराठी आहे आणि तिचे मूळ कानडीच असावे, असे डॉ. कृष्णस्वामी अय्यंगार याचे मत असल्याचे द. वा. पोतदार नमूद करतात.[१६] ते काही असो पण बखरलेखकाने तवारिखांच्या अनुकरणाने वा निदान प्रभावाने आपली ' बखेर ' लिहून पाठविली की नाही याबद्दल निश्चित अनुमान करणे कठीण आहे. बखरीतील हत्ती, घोडे, इतबारी लोक, दक्षिणेच्या होनांची संख्या याबद्दलचा बितपशील आणि विशेष म्हणजे आदिलशहा कन्नडजाण याने केलेल्या विश्वासघाताचे वर्णन यावरून बखरीचा लेखक रामराजाकडचा असावा असे अनुमान मात्र करता येते. तसे असेल तर हिंदुधर्माच्या रक्षणार्थ व मुसलमानसत्तेला तोंड देण्यासाठी स्थापन झालेल्या विजयानगर दरबारच्या बखरकाराचे आदर्श भारतीय असणे

१६. द. वा. पोतदार : विविध दर्शन (१९३९) पृ. १२२.

अधिक शक्य आहे. शिवाय दक्षिणेतील तवारिखांचे लेखक फेरिस्ता, नुसरती, काफीखान वगैरे राक्षसतागडीच्या लढाईनंतरच्या काळातील आहेत. तेव्हा निदान त्यांचा आदर्श राक्षसतागडीच्या बखरकारापुढे असेल हे असंभवनीय आहे. तेव्हा प्रस्तुत बखरीतील 'बखेर' शब्द हा तत्कालीन फारशी भाषेच्या प्रभावाने 'वृत्तान्त' शब्दाऐवजी वापरला गेला असावा इतकेच. याचा अर्थ असा की महिकावतीच्या बखरीनंतरच्या पण शिवपूर्वकालापासून 'अधिकृत वृत्तांत' या शब्दाऐवजी बखेर वा बखर शब्द प्रचारात असावा, मात्र हा वृत्तांत युद्धाचा आहे. रामराजाच्या आत्मयज्ञाचा आहे. म्हणजे युद्धाच्या वृत्तांतकथनावर भारतीय युद्धकथनाचा तर प्रभाव नसावा ? ते काही असो, बखरकाराने आपल्या वृत्तांताला फारशी वळणाचा 'बखेर' हा शब्द वापरला आहे. तसेच येथला 'बखेर' शब्द बखरचे पूर्वरूप सुचवणारा आहे. 'बखेर'चा 'बखर' होणे हे भाषाशास्त्रदृष्टयाही बरोबर आहे. खुद्द राक्षसतागडीच्या बखरीतही 'बखेर'च्या चालीवर 'लस्केर' असा शब्द येतो. किंबहुना लस्केर व लस्कर असे दोन्ही उच्चार दाखवणारे शब्द बखरकाराने अनेकदा योजलेले आढळतात.[१७]

बखेर व बखर या शब्दांप्रमाणेच त्यांचे पूर्वरूप दाखवणारा 'बखैर' या शब्दाचाही येथेच विचार करणे योग्य ठरेल. कारण बखर शब्दाची योजना त्याच्या पूर्वरूपासह कधीपासून होत होती हे पहाणेही अगत्याचे आहे. 'बखेर'चे 'बखैर' हे एक पूर्वरूप दिसते. आणि ते शिवपूर्वकाली– म्हणजे बहामनी कालापासून– रूढ असावे. फारशी बखर, अखबार यांच्याशी उच्चारसाम्य असणाऱ्या या शब्दाचा त्यावेळी रूढ अर्थ जो असावा आणि ज्याचा उल्लेख, राज्यव्यवहारकोशात केला आहे तो 'आख्यायिका बखैर' असा.[१८] अर्थात राक्षसतागडीच्या बखरीत तो प्रथम 'बखेर' या स्वरूपातच आला, हे खरे, पण नकलकाराच्या मोडी वळणात बखैरचे बखेर झाला असणेही शक्य आहे. तसे असेल तर बखैर हा शब्द तरी मराठीत का आला असावा ? या संदर्भात श्री. रं. कुलकर्णी यांनी सुचवलेली व्युत्पत्ती पटण्यासारखी आहे. आपल्याकडील पत्रलेखनात मागील पिढीत प्रथम क्षेम वा कुशल हे शब्द लिहिण्याचा प्रघात

---

१७. पाहा : भारत इतिहास संशोधक मंडळ, वार्षिक इतिवृत्त – शके १८३६.

१८. राज्यव्यवहारकोश : लेखनवर्ग – श्लो. ३१० (पाहा, शिवराज्य-प्रदीप पृ. १६९)

होता; या क्षेमकुशलचा फार्शी भाऊ आहे बिल्खैर वा बखैर[१९] या बखैरचे बखेर होणे हे भाषाशास्त्रदृष्टचाही संयुक्तिक असल्याचे वर उल्लेखिले आहेच.

परंतु बखैर > बखेर > बखर अशा रीतीने बखर शब्द आला हे भाषाशास्त्रीयदृष्टचा मान्य झाले आणि मूळ बखैर वा बखेरचा अर्थ वृत्तांत, अहवाल वा अखबार, वा हकीकत असा असला तरी तेवढचाने बखरचा मूळ प्रकृतिधर्म इतिहास आहे जसे सिद्ध होत नाही, तद्वत बखरींचे लेखन तवारिखांच्या आधारे केले गेले हेही सिद्ध होत नाही. कारण त्यांचे उद्दिष्ट भिन्न होते. तसेच त्यांचे स्वरूपही भिन्न होते. किंबहुना बखरींची प्राचीन परंपरा लक्षात घेऊन व त्यांचे चरित्रआख्यानात्मक स्वरूप पाहूनच रघुनाथ पंडिताने राज्यव्यवहारकोशात त्याचा अर्थ 'आख्यायिका' असा दिला असला पाहिजे आणि बखरींची प्रेरणा व परंपरा तसेच त्यांचे स्वरूप व प्रयोजन हे तवारिखाहून कसे भिन्न आहे व ते भारतीय वंशानुचरित वा आख्यान यांच्याशी कसे सुसंगत आहे हे वर दाखविलेच आहे.

राक्षसतागडीच्या लेखकाने युद्धाच्या अधिकृत वृत्तांताला, म्हणजे सही-शिक्क्यानिशी पाठविलेल्या हकीकतीला 'बखेर' म्हणून संबोधले असले तरी ते वा तसेच संबोधन नंतरच्या बखरकारांनी वापरलेले दिसत नाही. बखरलेखनाची मराठी परंपरा राक्षसतागडीच्या बखरीनंतर म्हणजे विजयानगरच्या साम्राज्य-विनाशानंतर शंभर-दीडशे वर्षे लुप्त झालेली दिसते. ती पुन: सुरू झाली शिवाजीच्या स्वराज्यस्थापनेनंतर व विशेषत: शिवाजीच्या मृत्यूनंतर लिहिल्या गेलेल्या शिवचरित्राख्यान सांगणाऱ्या बखरींच्या रूपाने. सभासदाची 'शिवप्रभूचे चरित्र' सांगणारी बखर व दत्तो त्रिमल वाकेनिसाची '९१ कलमी बखर' या दोन्ही बखरी शिवाजीच्या मृत्यूनंतर थोडयाच वर्षांनी लिहिलेल्या आहेत (अनुक्रमे १६९२ व १६८५ वा १७०३ ? साली). पैकी ९१ कलमी बखर ही भोसल्यांची वंशावळ व पुण्यश्लोक शिवरायाचे आख्यान सांगणारी तर सभासदी बखर शिवरायाचे जन्मापासून ते मृत्यूपर्यंतचे 'चरित्राख्यान' सांगणारी. म्हणजे वंशानुचरित आणि आख्यान ही जी भारतीय पुराणांची लक्षणे त्या लक्षणांनी युक्त असणारी. शिवाय त्यांचे स्वरूप व प्रयोजन हीही त्याच प्रकारची. त्यात इतिहास अनुस्यूत असेल— नव्हे आहे. पण ती महाभारत व पुराणे यातील इतिहासासारखाच. त्यात फारशी तवारिखांचा संबंध मुळीच नाही. किंबहुना त्यांची जातच वेगळी आहे. आणि बखरकारही आपल्या लेखनाला

१९. प्राचीन मराठी गद्य प्रेरणा व प्रवृत्ती (१९७०) पृ. ९८–९९.

अनुक्रमणिका

चरित्र व आख्यान म्हणूनच संबोधतात. बखर वा तत्कालीन रूढ 'बखैर' नावाने संबोधत नाहीत. नाही म्हणावयाला सभासदी बखरीच्या शेवटच्या परिच्छेदात 'ही बखर पूर्ण जाहली' असे समाप्तिवाक्य आढळते. पण ज्याअर्थी बखरकार आधीच्या परिच्छेदात आपल्या लेखनाला 'चरित्राख्यान' म्हणून संबोधतो, त्याअर्थी शेवटच्या परिच्छेदातील बखर शब्द आख्यायिकाचा वा आख्यानाचाच पर्यायी शब्द म्हणून वापरला असणे शक्य आहे. 'राज्य-व्यवहारकोशा'तील 'आख्यायिका बखैर' या वचनाचाही त्याला आधार मिळतो. अर्थात बखर शब्द ज्यात आलेला आहे तो परिच्छेद फलश्रुतीचा आणि म्हणून कदाचित नकलकाराचा असावा असे मानणे शक्य आहे. परंतु तसे असले तरी नकलकारानेही येथे बखर शब्द आख्यानाचा पर्यायी म्हणून वापरला आहे असे मानणे सयुक्तिक ठरते. सारांश सभासदी बखरीने व ९१ कलमी बखरीने चरित्र आख्यानाचीच जुनी भारतीय परंपरा पुढे चालविली आहे हे स्पष्ट होते. मात्र फारशी बखैर–बखेर वा बखरच्या ऐवजी आख्यायिका हा जो मराठी पर्याय राज्यव्यवहारकोशाने सांगितला होता तो वापरून स्पष्टीकरणार्थ पुन: बखर शब्दही वापरला गेला असावा. अर्थात हे जाणूनबुजून केले गेले असावे, असे नव्हे, पण जेव्हा दोन भिन्न वंशीय व भिन्न जातीय भाषा एकत्र येतात तेव्हा काही वेळा एकाच अर्थाचे देशी व विदेशी असे दोन्ही शब्द वापरले जात असतात. तर कधी कागदपत्र या शब्दासारखे जोड शब्द बनतात व तसेही वापरले जातात. सभासदाला वा त्याच्या नकलकाराला प्रस्तुत चरित्र-आख्यान आहे याची जशी जाणीव आहे तसेच ते वृत्तांतरूप आहे याचीही जाणीव दिसते. कारण बखरीचा प्रारंभच मुळी "...... इस्तकबीलपासून चरित्र लिहून देणे म्हणोन आज्ञा केली त्याजवरून वर्तमान ऐसे" या वाक्याने सुरू झाला आहे. आणि बखरीचा शेवटही "असे वर्तमान महाराजांचे जाहले कळले पाहिजे या वाक्याने केला आहे. म्हणजे चरित्र सांगणे म्हणजेच वर्तमान वा वृत्तांत सांगणे असा भाव लेखकाचा दिसतो. चरित्राख्यानाचाच वर्तमान वा बखर हा पर्याय येथे पुन: स्पष्ट होतो.

मात्र चरित्राख्यानाचीच परंपरा ज्या ज्या पुढील बखरकारांनी पाळली त्यांनी आपल्या लेखनाला बखर म्हणून संबोधलेले दिसत नाही. किंबहुना बखरीने करीणा, कैफियत, वृत्त, हकीकत, अखबार अशी सरळ सरळ रूपे घेतली– अर्थात मूळ चरित्राख्यानात्मकता न सोडता. तरी तेथे कुठेही बखर शब्द वापरलेला आढळत नाही. मग बखर शब्द पुन: केव्हापासून व का वापरला जाऊ लागला ? किंबहुना चरित्राख्यानाबरोबर बखरीने करीणा, कैफियत, हकीकत

वाका वगैरे रूपे घेतली तरी ती बखरकारानी स्वतः त्यांना बखर म्हणून संबोधलेले दिसत नाही. करीणा, कैफियत वगैरे नावानीच ती संबोधली गेली. मग त्या सर्वांना समावेशक असा बखर शब्द सभासदी बखरीपासून तो मल्हाररामरावाच्या बखरींपर्यंतच्या काळातील कुणीही बखरकारांनी आपल्या बखरींना, स्वतः बखर म्हटलेले नाही ते का ? एक तर्क असा करता येतो की स्वतः बखरकार आपल्या लेखनाला बखर म्हणून संबोधत नसले तरी समाजाच्या भाषाव्यवहारात तो शब्द रूढ असला पाहिजे. विशेषतः शिवकाळानंतरच्या व त्यातही उत्तर पेशवाईच्या काळात, त्याचे कारण असे असावे की बखरीत चरित्र–आख्यानाबरोबर वर्तमान वा वृतान्त असतो. किंबहुना सभासदासारखा बखरकारच स्वतः आपल्या बखरीत चरित्राख्यानांचे वर्तमान असल्याचे सांगतो. म्हणजे बखरीत चरित्राख्यानांचे वर्तमान सांगितलेले असते, युद्धाचे वर्तमान सांगितलेले असते वा पराक्रमाचे वा वंशावळीचे वर्तमान वा हकीकत असते, ही कल्पना रूढ झालेली असणे संभवनीय आहे. आणि म्हणूनच चरित्र, आख्यान, करीणा, कैफियत वगैरे कोणत्याही प्रकारच्या लेखनाला बखर याच नावाने समाजात तरी संबोधिले जात असावे. त्याविना मराठ्यांचा इतिहास लिहू पाहणाऱ्या ग्रँट डफकडे अनेक प्रकारच्या हकीकती सांगणाऱ्या ज्या बखरी जमा झाल्या आणि विशेष म्हणजे ज्यात मल्हाररामरावाचे सप्तप्रकरणात्मक शिवचरित्रही होते, त्या साऱ्यांना बखर म्हणून संबोधिले जाते ना. हे संबोधन प्रतापसिंहासारखा छत्रपती, तसेच चिटणीस व अन्य कारकूनही त्या लेखनाला बखर म्हणूनच संबोधतात. आणि म्हणूनच कदाचित ग्रँट डफही त्यांना 'बखर' म्हणून संबोधत असावा. अर्थात तो इंग्रजी chronicle च्या अर्थाने बखर शब्द वापरला होता. आणि म्हणूनच मराठ्यांच्या इतिहास लिहिण्याचे पक्के झाल्यावर त्याची साधने जमवणे डफला जेव्हा अवश्य वाटले तेव्हा त्याने जो एक जाहीरनामा काढला, त्यात बखर शब्द असणारा मजकूर पुढीलप्रमाणे आहे.

"जाहीरनामा माहाराज मंडळ हुजरूत समस्तलोकांस समजावे या करिता आज्ञा केली जाते जे बखर व ताम्रपत्रे, व जुन्या सनदा, वतनपत्रे, इनामपत्रे व मूलकाचे हकीकती सुद्धा मराठे अक्षराची व पारसी बालबद्ध व संस्कृत व हिंदुस्थानातील व जुने हिंदी राज्यातील "[२०] इत्यादी. मूळ जाहीर-

२० कुळकर्णी अ. रा. यानी आपल्या "जेम्स कनिंगहॅम ग्रँट डफ" या पुस्तकाच्या पृ. १३३ वर उद्‌धृत केलेले डे. कॉ. रू. १ फा. ६ : २४ मधले पत्र.

नाम्याच्या नकलेवरून वरील मजकूर घेतल्याने व तिचा शेवटचा भाग फाटला असल्याने सदरील जाहीरनामा ग्रँट डफचा असावा, असा कुळकर्णी यांचा समज आहे.[२१] हा समज बरोबर असावा. पण नसला तरी सदर जाहीरनाम्यात 'बखर' शब्द आल्याने तो शब्द त्याकाळी म्हणजे १८१८ च्या सुमारास मराठी समाजात रूढ होता, असे अनुमान तर नक्कीच करता येते. आणि सनदा, वतनपत्रे, इनामपत्रे आणि हकीकती यांचा उल्लेख वेगळा केल्याने चरित्राख्यान सांगणारी बखर ही त्यांहून वेगळी असावी हेही स्पष्ट होते.

ग्रँट डफने आपल्या इतिहासाची साधने गोळा करावयास सुरुवात केल्यावर मिळालेल्या साधनांची चिकित्सा करताना व तत्संबंधाने स्पष्टीकरण करून घेताना त्यांच्या तोंडून व त्याच्याशी चर्चा करणाऱ्यांच्याही तोंडून 'बखर' शब्द अनेकदा उच्चारल्याचे उल्लेख पेशवे दप्तराच्या ४२ व्या खंडातील प्रतापसिंहाच्या रोजनिशीत सांपडतात. प्रतापसिंहाकडून सर्व कागदपत्रे मिळत नाहीत अशी डफला शंका होती. म्हणून बाळाजीपंत नातूकडून चौकशी करता "बखर दिल्ही या परता साधनी कागद नाही." आणि "बखर होती तीहि दिल्हीच आहे", असे बळवंतराव चिटणीस उत्तर देतो. पण 'चिटणीस याणी बखर लिहून दिल्ही" होती ती आपल्याजवळील इतर 'बुकाशी' जमत नाही अशी ग्रँट तक्रार करतो. ग्रँटच्या या तक्रारीच्या वाक्यात तर चिटणिशी बखरीचाही उल्लेख आहे. प्रतापसिंहाच्या रोजनिशीत इतर कागदपत्राबरोबर बखरींच्या देण्याघेण्यासंबंधात जी बोलणी झाल्याचे नमूद केले आहे त्यात बखर हा शब्द ज्या वाक्यात आढळतो त्यातील काहींची उदाहरणे पुढील प्रमाणे आहेत :

"बखर इंग्रेजीत उतरावयास सांगितली आहे"
"ग्राँटाकडे बखर दिल्ही ती ज्याजवरून लिहिली तेच चिटणिसाजवळ आहे"
"नंतरी बखर लिहून दिल्ही त्याची टाचणे प्रती असतील ...... "
"मारले वगैरे मजकूर बखरीत आहे"
"तुम्ही बखरीत का लिहिले नाही हे समजले"
"बखरीस यास रुजू पाहून ...... "
"बखर केली परंतु माहाराजाची बढती चांगलीच लिहिली"
"बखर पहिली मूल शाहीचे पोरास वाचावयास दिली होती" इत्यादी.

---

२१ कित्ता.

या सर्व नोंदी १७–७–१८१९ ते ६–८–१८१९ च्या दरम्यानच्या आहेत.[२२] याचा अर्थ असा की बखर हे नाव ज्या विवक्षित लेखनप्रकाराला दिले जाते ते नाव उत्तर पेशवाईत रूढ होते. विशेषतः चिटणिशी बखरीचा जो उल्लेख वर उद्धृत केला आहे तो मल्हार रामराव चिटणिसाच्या सप्तप्रकरणात्मक चरित्राला उद्देशून असला आणि तो असावा–तर त्यातून चरित्र–आख्यान–हकीकत याच अर्थाने बखर शब्द रूढ असावा हेही स्पष्ट होते.

पेशवेदप्तरात जी मराठी भाषा आहे ती बोलभाषेला जवळची आहे. किंबहुना वर उल्लेखिलेली वाक्ये वा वाक्यखंड हे संवादातले आहेत म्हणजे तत्कालीन बोलभाषेत बखर हा शब्द नक्कीच रूढ असला पाहिजे व त्याचा आशयही निश्चित असला पाहिजे. पण बोलभाषा म्हटली की तिच्या शब्दोच्चाराच्या अनेक परी असतात. वैकल्पिक रूपाचा भरणा अधिक असतो. बखर शब्दाबाबतही ही गोष्ट प्रत्ययाला येते. पेशवे दप्तराच्या ४२ व्या खंडातच पृ. ५२–५३ वरील पत्रात हाच शब्द "बखर" म्हणूनही वापरलेला आढळतो. ह्या पत्राचा लेखक सातारा रेसिडेन्सीतील कुणी कारकून असावा आणि तो शिद्याच्या 'बखरीचे' काही बंद आणि शिवाजी राजे याची बखैर संपूर्ण लौकर पाठवून देण्याची नारायणराव नावाच्या दुसऱ्या एका इंग्रजी जाणणाऱ्या कारकुनास लिहीत आहे. १६ ओळीच्या या पत्रात "बखैर" हा शब्द आठ वेळा वापरला आहे, तर 'बखर' शब्द दोनदा वापरला आहे.[२३]

पेशवेदप्तरातील पत्रव्यवहाराप्रमाणे नव्याने आलेल्या व मराठी भाषा बोलणाऱ्या वा वाचणाऱ्या एल्फिन्स्टन, डफ वगैरे साहेबांच्या बोलण्यालिहिण्यातही बखर शब्द वापरात आलेला दिसतो. एल्फिन्स्टन व ग्रँट डफ यांचा बखरी व तवारिखां यांबाबत असलेला पत्रव्यवहार आज उपलब्ध झालेला आहे. डफ जेव्हा मराठ्यांचा इतिहास लिहिण्याच्या उद्योगाला लागला तेव्हा इतिहासाची साधने म्हणून त्याने अनेक बखरी व तवारिखा जमवल्या होत्या. परंतु त्यांचा उपयोग करताना तारतम्य वापरावे असे कळवताना एल्फिन्स्टन 'Gossiping Bakhars and gascanading Tawarikhs'[२४] असे शब्दप्रयोग करतो. बखरीबद्दलचा gossiping हा अभिप्राय

२२. पेशवे दप्तर खं. ४२ पृष्ठे २५ ते ३१.

२३. पेशवेदप्तर खं. ४२, पृ. ५२–५३.

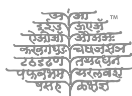
२४. अ. रा. कुलकर्णीकृत 'जेम्स कनिंगहॅम ग्रँट डफ (१९६९) मधील पृ. १५९ वरील तळटीप.

तूर्त सोडला तरी त्याने वापरलेला बखर हा शब्द येथे महत्त्वाचा आहे. तसेच डफही आपल्या पत्रात काफिखानाचा इतिहास म्हणजेच तवारिख व मराठी बखर यांची तुलना करतात. "When there is no reason to doubt him (म्हणजे काफिखान) than a Maratha Bakhar[२५] या वाक्यामधेही बखर हाच शब्द वापरतो. उत्तर पेशवाईत बखर शब्द कसा रूढ होता याची येथे कल्पना येते. राजवाडे यांनी उल्लेखिलेल्या पौराणिक बखरी सोडल्या तर महिकावतीच्या बखरीपासून बखरलेखनाची सुरुवात झाली असा तर्क केला तर अवाजवी ठरू नये. पण त्या बखरीत बखर शब्द नाही. पण त्या नंतरच्या राक्षसतागडीच्या बखरीत तो 'बखेर' या रूपात आढळतो. आणि तो स्वतः बखरकाराने वापरलेला आहे. त्याचे पर्यायी उच्चार बखैर व बखर असणेही शक्य आहे. मूळ मोडी हस्तलिखित पाहिल्यावरच बखेरचे (लेखन) वाचन बखैर असावे का हे ठरवता येईल. कारण बखैर हे बखरचे भाषाशास्त्रदृष्टचा पूर्णरूप आहे. याचा अर्थ तो बखेर या रूपात तत्कालीन भाषाव्यवहारात रूढ असण्याचा संभव आहे. राक्षसतागडीच्या बखरीनंतर ही परंपरा शंभर-दीडशे वर्षे लुप्त झालेली दिसते. ती पुनः सुरू झाली ती सभासदी बखरीपासून. सभासदी बखरीत शेवटच्या परिच्छेदात 'बखर' शब्द आढळतो. मग तो स्वतः बखरकाराचा असो वा नकलकाराचा असो. (अर्थात ही 'बखर' शब्द असणारी नक्कल कधीची व कुणाची हे ज्ञात होत नाही) बहामनी कालापासून फारशी भाषेचा जो पगडा मराठीवर बसला होता त्याचा हा परिणाम असावा. म्हणून तर राज्यव्यवहारकोशात "आख्यायिका बखैर" असा बखैरचा मराठी अर्थ दिला गेला. म्हणजे शिवकालापर्यंत बखैर हा शब्द मराठी भाषिकात व विशेषतः सरकारी कारभारात खोलवर रुजला असावा ('आख्यायिका बखैर' हे राज्यव्यवहाराच्या लेखनखंडात आढळते आणि तो राज्यव्यवहार--कोश मुख्यतः राज्यव्यवहारासंबंधीचाच आहे) सभासदी बखरीपासून मराठी बखरलेखनपरंपरा पुनः बहरली आणि चरित्र, आख्यान, वंशानुचरित्र, करीणा, कैफियत, वाका इत्यादी अनेक रूपांनी ती विकसित होत गेली. परंतु त्यांच्या लेखकांपैकी कोणीही आपल्या लेखनाला बखर म्हणून संबोधलेले दिसत नाही. किंबहुना आपण लिहीत आहोत, ते चरित्र, आख्यान, वंशानुचरित, किंवा करीणा, कैफियत इत्यादीच आहेत अशी त्यांची धारणा होती व त्याच नावांनी त्यांनी संबोधिले आहे. उत्तर पेशवाईच्या

---

२५. कित्ता पृ. १४९ वरील तळटीप.

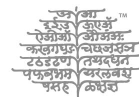
अनुक्रमणिका





अखरीअखेरीची बखर म्हणजे मल्हार रामराव चिटणिसाची शिवचरित्रात्मक बखर. हिचाच ग्रँट डफने उपयोग केला होता. या बखरीत बखरकार तिला बखर म्हणून संबोधत नाही तर चरित्र–आख्यान म्हणूनच संबोधतो. मात्र डफ एल्फिस्टन हे साहेबच नव्हेत तर स्वतः चिटणीस व अन्य कारकून आणि खुद्द छत्रपती प्रतापसिंहही त्या बखरींना (आणि इतर बखरींनाही) बखर म्हणून संबोधत याचे उल्लेख वर आलेच आहेत. यावरून एक अनुमान काढणे शक्य आहे. उत्तर पेशवाईत या विवक्षित प्रकारच्या लेखनाला बखर म्हणून संबोधले जात असावे. ते काही असो. मराठी बखरींना ‘ बखर ’ ही संज्ञा पडली ती राक्षसतागडीच्या बखरीपासून–त्याचे मूळ स्वरूप व प्रयोजन इतकेच नाही तर प्रेरणा व परंपरा लक्षात न घेता–त्यातील हकीकत वा वृत्तांत लक्षात घेऊन म्हणजे त्यातला अत्यंत गौण भाग–जो लेखनाच्या स्वरूपात बदलला–तो लक्षात घेऊन. पुराणांना व महाभारताला इतिहास म्हणून संबोधण्याचाच हा प्रकार आहे. ते काही असो, पण भारतीय परंपरेच्या व खास मराठी आशय असणाऱ्या या लेखनप्रकाराला फारशी वळणाचे नाव मिळाले हे खरे. परंतु जर बखरीचा आशय पाहिला तर त्या नावाचा आणि फारशी तवारिखांचा मुतराम संबंध नाही, हे स्पष्ट होते.

◆ ◆ ◆





प्रा. स. ह. देशपांडे

इस्रायली किबुट्झ

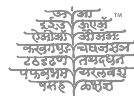
(उत्तरार्ध)

किबुट्झच्या अर्थव्यवस्थेत जड धनाची प्रलोभने नाहीत, स्वार्थप्रेरणा नाही असे मागे सांगितलेले आहेच. अशा अवस्थेत अर्थव्यवहाराचा गाडा चालू राहाण्यासाठी सर्वांना काम करण्याची प्रेरणा देणाऱ्या काही गोष्टी अस्तित्वात असणे आवश्यक आहे.

किबुट्झने यासाठी शोधून काढलेले उत्तर म्हणजे शरीरश्रमाचे एक स्वतंत्र तत्त्वज्ञान. या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे 'श्रम' हे एक धार्मिक कार्यच आहे. या तत्त्वज्ञानाचा उद्गाता ॲरॉन गॉर्डन नावाचा एक रशियन हिशेब तपासनीस होता. ४६ व्या वर्षी तो पॅलेस्टाइनमध्ये आला आणि श्रम या घटिताभोवती त्याने एक आकर्षक व गूढरम्य तत्त्वज्ञान विणले. किबुट्झसंस्थापकांच्या पहिल्या काही पिढ्यांवर गॉर्डनचा विलक्षण प्रभाव होता. श्रमधर्माचा दुसरा प्रवर्तक म्हणजे कॅप्टन जोसेफ ट्रंपेलडॉर. याने तर ज्यू श्रमधर्मीयांची आंतरराष्ट्रीय संघटना उभारली. या संघटनेतील सदस्यांनी पॅलेस्टाइनमध्ये रस्ते बांधणे, पाणथळ भागातील पाण्याचा निचरा करणे, जमिनीची मशागत करणे, इत्यादि कामे करावयाची होती. माणूस श्रमामधूनच निसर्गाच्या सन्निध जातो, पुनीत होतो, त्याला आत्मिक तेज प्राप्त होते इत्यादी गूढरम्य कल्पनाविलासाने शरीरश्रमाची कल्पना नटलेली आहे. किबूट्झ वातावरणातला हा सांस्कृतिक अंश त्यांच्या अर्थव्यवस्थेच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचा ठरलेला आहे.

या गूढरम्यतेच्या खालोखाल महत्त्वाची असलेली गोष्ट म्हणजे श्रमाला असलेली 'प्रतिष्ठा.' किबुट्झमध्ये माणूस त्याच्या श्रमावरून आदरणीय ठरतो; जितके अधिक कष्टाचे वा अवजड काम, तितका मान अधिक. म्हणून किबुट्झमध्ये कामासाठी अहमहमिका असते. जे काम करू शकत नाहीत

अनुक्रमणिका





त्यांच्यामध्ये अपराधीपणाची भावना उत्पन्न होते. स्पिरो यांनी स्वतःच आपणामध्ये ही भावना कशी उत्पन्न झाली याचे वर्णन केले आहे.

समवायात रहावयाचे तर स्वार्थप्रेरणा नियंत्रित केल्या पाहिजेत. आपला बराचसा 'स्वार्थ' हा आपल्या बायकामुलांसाठी म्हणजे कुटुंबासाठी असतो; खरे म्हणजे तो 'स्वार्थ' असण्यापेक्षा 'स्वकुटुंबार्थ' असतो. किबुट्झपद्धतीचे गटजीवन जगावयाचे तर कौटुंबिक स्वार्थाच्या प्रेरणा मर्यादेत ठेवणे अवश्य ठरते कारण कुटुंब हे नागरिकांचे निष्ठाकेंद्र झाले की समूहावरची निष्ठा दुबळी ठरण्याचा संभव असतो. म्हणून बहुतेक सर्व समवायांनी कुटुंबनिष्ठेला आवर घालण्याचे प्रयत्न केलेले आहेत. शेकर्स (१७७५-१९२५), एफ्राटन्स (१७३५-१७८६), रॅपाइट्स् (१८०५-१९००) हे धार्मिक समवाय तर ब्रह्मचर्यवादीच होते. झोआर येथे वसाहत करणारे 'सेपरेटिस्ट्' (१८१८-१८९८) प्रारंभी ब्रह्मचारी होते पण हळूहळू त्यांनी विवाहाला मोकळीक दिली– मात्र फारसे उत्तेजन दिले नाही. अमाना येथील 'इन्स्पिरेशनिस्ट' (१८४२-१९२९) यांचीही भूमिका अशीच होती. ब्रह्मचर्य पाळणाऱ्या समवायांपुढे दोन प्रकारचे प्रश्न उभे राहतात. एक, त्यांच्या अनुयायांची संख्या वाढण्यावर फार मोठी मर्यादा पडते. दोन, कामवासना दडपून टाकण्याचे अवघड काम करण्याची जबाबदारी त्यांच्यावर पडते. ओनीडा येथील 'परफेक्शनिस्ट' (१८४८-१८८०) या समवायाने यावर तोड काढली ती 'सर्वमिश्र विवाहाची (कांपाउंड मॅरेज). "प्रत्येक स्त्री– सदस्येचे सर्व पुरुष– सदस्यांशी व प्रत्येक पुरुषसदस्याचे सर्व स्त्रीसदस्यांशी लग्न" असे ह्या पद्धतीचे वर्णन ओनीडाच्या समवायाचे संस्थापक जॉन हंफ्रे नोयेज यांनी केले आहे. थोडक्यात अर्थ असा की एकमेकांच्या संमतीने कोणत्याही जोडीने लैंगिक सुख घ्यावे. नोयेज यांचा उद्देश असा होता की या पद्धतीने कामेच्छा तृप्त होईल पण कौटुंबिक जिव्हाळ्याचे बंध निर्माण होणार नाहीत. समवायाला मारक काय असेल तर कौटुंबिक प्रेम, कामेच्छा नव्हे. कामसंबंधातूनही प्रेमसंबंध निर्माण होऊ नयेत अशी काळजी नोयेज घेत. लैंगिक संबंधात अनुमतीला वाव नसे; अनुमती मध्यस्थामार्फत मिळविली जावी असा नियम असे ! एखादे युगुल भावनिक दृष्ट्या एकमेकात गुंतत आहे असे दिसले तर नोयेज त्यांना कठोरपणे दूर करीत. अर्थात् सर्वच समवायांचा विवाह व कुटुंबसंस्थेला विरोध होता असे नाही. मागे उल्लेखिलेले हटराइट्स (१५२६–), बेथेल (१८४४-१८८०) आणि ऑरोरा (१८५६-१८८१) या धार्मिक समवायाचा विवाह व कुटुंबसंस्था यावर विश्वास होता; पण अनेक समवायांना ही समस्या भासत होती यात शंका नाही.

अगदी प्रारंभीच्या काळी किबुट्झ संस्थापक तरुण वयाचे असल्याने अविवाही होते. बऱ्याच किबुट्झचे संस्थापक केवळ पुरुषच होते. अशा अवस्थेत समूहनिष्ठा बळावण्याला फारसे अडसर नव्हते. पुढे विवाह होऊ लागले. मात्र विवाह व कुटुंबसंस्था यांना किबुट्झचा विरोध कधीच नव्हता. किबुट्झ चळवळ धार्मिक समवायांसारखी परावर्तनशाली नाही, ती विस्तारशाली आहे हे लक्षात घेतले तर हे साहजिकच म्हणावे लागेल कारण ज्यूंची अधिकात अधिक लोकसंख्या त्यांना पॅलेस्टाइनमध्ये हवी होती. मात्र पारंपरिक कुटुंबसंस्थेचे स्वरूप किबुट्झने पार बदलून टाकलेले आहे. किबुट्झमधील कुटुंबाला इतर समाजातल्यासारखे आर्थिक प्रयोजन नसते, कारण आर्थिक जबाबदारी समवायानेच आपल्या शिरावर घेतलेली असते. शिवाय सामुदायिक शिक्षणाच्या पद्धतीमुळे आईबाप व मुले यांचा सहवासही फार थोडा होतो.

सदस्याची स्वार्थप्रवणता नियमित करून त्याची समूहप्रवणता वाढविण्यासाठी इतरही काही उपाय योजणे अवश्य पडते असे दिसते. जवळजवळ सर्वच यशस्वी समवायांचा इतिहास असे सांगतो की त्यामध्ये व्यक्तीला खाजगी आयुष्य असे नसेच. एकांताची आवड, स्वत:मध्येच रममाण होण्याची प्रवृत्ती, या गोष्टी समूहाच्या दृष्टीने धोक्याच्या समजल्या जातात. समवायाच्या क्षुण्ण मार्गावरून सदस्याने ढळू नये व समवायाखेरीज इतर विचार त्याच्या मनात येऊ नये यासाठी केल्या गेलेल्या उपाययोजनात 'टीका' व 'कबुलीजबाब' (कन्फेशन) यांना महत्त्वाचे स्थान असलेले दिसते. पॅरॅग्वेचे जेझुइट कबुलीजबाबावर भर देत. शेकर समाजात सभासदांच्या रोज बैठकी घेतल्या जाऊन त्यात समजाचे नेते आपल्या अनुयायांची निर्घृण उलट तपासणी करीत. याशिवाय कबुलीजबाब असत व आदेशयुक्त परिपत्रकांचाही सभासदांवर वर्षाव केला जात असे. एफ्राटा समवायातील सदस्यांना दर आठवड्याला एक निबंध लिहून आपल्या 'पापांचा' पाढा वाचावा लागत असे. रॅपाइट समाजात सदस्यांवर टीका करण्याचे काम समाजाचा नेता जॉन रॅप स्वत: करीत असे. हटराइट समाजात अशा काही यंत्रणा नसल्या तरी कुणालाही एकांत फारसा मिळू नये अशी दक्षता घेतली जात असे. कोणीही कुणाच्याही निवासस्थानी कोणत्याही वेळी दारावर टकटकही न करता आत शिरावे असा हटराइटांचा रिवाज आहे.

किबुट्झमध्ये अभियोग, टीका, आत्मशोधन असे अनुशासनाचे औपचारिक मार्ग अवलंबिले जात नाहीत, पण एकांताच्या अभावावर फार भर दिला जातो

ही गोष्ट अनेक अभ्यासकांनी उल्लेखिली आहे. स्वत: किबुट्झचे चिटणीस असलेले बेनगार्टन यांनी एकांताच्या व खाजगी जीवनाच्या अभावातून व्यक्ति विकासावर कशी बंधने पडतात व या पद्धतीच्या अतिरेकामुळे काही सदस्यांना विशिष्ट प्रकारची मनोरुग्णता कशी अनुभवावी लागते याचे वर्णन केले आहे. नेइ अकिवा या किबुट्झमध्ये तर पोस्टाने आलेली कुणाचीही पत्रे कोणीही वाचू शकेल असा काही काळ नियम होता ! [१०]

किबुट्झचे रसायन तयार होण्यात जे जे घटक एकत्र घुसळले गेले त्यांचा विचार वर केला आहे. या विवेचनातून व त्या अगोदर केलेल्या वर्णनावरून किबुट्झच्या स्वरूपाविषयी जी कल्पना होते ती आजच्या घडीला तितकीशी लागू नाही. किबुट्झ बदलतो आहे आणि बदललेलाही आहे. खरे म्हणजे हे बदल स्वातंत्र्यप्राप्तीबरोबरच होऊ लागले व त्यानंतर एकूण चित्र बरेच झपाट्याने बदलू लागले. आज किबुट्झ चळवळीचे भवितव्य काय असा मोठा प्रश्न उभा राहिला आहे. तेव्हा हे काय बदल झाले आहेत हे पाहणे अवश्य आहे. ते कळल्याशिवाय आपण किबुट्झचे यथायोग्य मूल्यमापन करू शकणार नाही.

नव्या परिस्थतीतले काही घटक निराशादायक तर काही आशादायक आहेत. त्यांचा त्याच क्रमाने विचार करू.

इस्रायल राष्ट्राची स्थापना झाल्यानंतर किबुट्झविषयीचा उत्साह बराच ओसरलेला आहे. १९४८ ते १९६४ या काळात किबुट्झ वसाहतींची संख्या १३५ पासून २३० पर्यंत वाढली; ही वाढ ७० टक्क्यांची आहे. पण याच काळात मोशॅव्ह वसाहतींची संख्या ७८ पासून ३४६ पर्यंत म्हणजे सुमारे ३४३ टक्क्यांनी वाढली. लोकसंख्यावाढीची तुलना केली तर दोघांच्या वाढीतला फरक अधिक स्पष्टपणाने ध्यानात येतो. वरील काळात किबुट्झ वसाहतींतील लोकसंख्या ६१,५२८ पासून ८०,९३९ पर्यंत, म्हणजे ३१ टक्क्यांनी वाढली; उलट मोशॅव्ह वसाहतींतील लोकसंख्या २६,८७२ पासून ११९,९२३ पर्यंत म्हणजे ३४७ टक्क्यांनी वाढली. प्रस्तुत ग्रंथाला १९६२ साली लिहिलेल्या प्रस्तावनेत स्पिरो यांनी म्हटले आहे : "किबुट्झ चळवळीची वाढ आता जवळजवळ पूर्णपणे थांबली आहे."

रशिया व पूर्व– आणि मध्ययुरोपीय देश यांमधूनच बव्हंश किबुट्झ संस्थापकांचा पुरवठा होत असे. युद्धकाळात या देशातील ज्यूंचा झालेला विनाश आणि विशेषत: जर्मनांनी नियोजनबद्ध रीतीने केलेला लक्षावधी ज्यूंचा संहार

यामुळे युरोपीय देशांमधून इस्रायलला येऊ इच्छिणारे ज्यू आता फारसे उरलेले नाहीत. रशियामध्ये ज्यूंची मोठी संख्या आहे पण रशिया त्यांना स्थलांतर करण्यास परवानगी देत नाही. ब्रिटन, फ्रान्स, अमेरिका येथील ज्यूंची सांपत्तिक स्थिती खूप चांगली आहे व त्यांना ज्यूविरोध फारसा सहन करावा लागत नाही म्हणून त्यांना इस्रायलचे किंवा किबुट्झचे फारसे आकर्षण नाही. आफ्रिका, मध्यपूर्व व आशिया यातून आलेल्या स्थलांतरितांचा ओढा मोशॅव्हकडे आहे.

अशा बाह्य कारणांमुळे किबुट्झच्या वाढीचा वेग मंदावला तर त्यात फारसे नवल नाही. खरी चिंताजनक गोष्ट अशी की किबुट्झ रहिवाशांमध्येच काहीशी चलबिचल सुरू झालेली आहे. किबुट्झबाहेरच्या इस्रायलमधील जग हे इतर जगासारखेच स्पर्धेवर आधारलेले आहे. आणि त्या जगाचा विस्तार इतका वाढला आहे की किबुट्झची अवस्था विशाल समुद्रातल्या लहानशा बेटासारखी म्हणावी लागेल. हुषार व कर्तबगार किबुट्झनिकांना या बाहेरच्या जगात आपला वैयक्तिक उत्कर्ष साध्य करून घेण्याचा अधिकाधिक मोह होऊ लागला आहे. केवळ १९५३ पर्यंत संस्थापकांच्या पिढीतील एक-अष्टमांश सदस्य बाहेरच्या नोकऱ्या धरण्यासाठी सोडून गेले. दरसाल किबुट्झ सोडून जाणारांचे प्रमाण १९४९ पर्यंत लोकसंख्येच्या सुमारे २ ते २॥ टक्के होते ते १९४९ ते १९५९ या काळात ५॥ टक्क्याहून अधिक झाले.

आणि एकूणच असे दिसते की सदस्यांच्या किबुट्झच्या तत्त्वांवरील श्रद्धा शिथिल झालेल्या आहेत. सामूहिक जेवणघरांचा सदस्यांना कंटाळा येऊ लागला आहे; सामूहिक स्नानगृह, सामूहिक भांडार इत्यादींना विरोध वाढू लागला आहे. स्वतःच्या मालकीच्या वस्तू घेता याव्या म्हणून दरमाणशी काही रोकड भत्ता किबुट्झने द्यावा अशा मागण्या होत आहेत. सामूहिक शिक्षणपद्धतीमध्ये मुलांना निद्रागृहात स्वतंत्र रीत्या झोपाविण्यात येते त्याऐवजी त्यांना आईबापांच्या घरीच झोपू देण्याची प्रवृत्ती वाढत चाललेली आहे. आपण जिवापाड कामे केली, आता थोडे स्वास्थ्य हवे, चैनीच्या वस्तू हव्या, सुट्टया हव्या असे अनेकांना वाटू लागले आहे. स्वश्रमाचे तत्त्व मागे पडू लागले आहे आणि भाडोत्री मजूर लावून कामे करून घेण्याचे प्रमाण वाढले आहे. ह्या वाढत्या सुखासीन प्रवृत्तीचा किबुट्झच्या आर्स्थिक स्थितीवर दुष्परिणाम होऊ लागला आहे. बाहेरून येणाऱ्या आर्थिक मदतीवरचे अवलंबन वाढले आहे. एलियाहू कानोवस्की यांनी दिलेल्या माहितीप्रमाणे सुमारे १०० नवे किबुट्झ ज्युइश एजन्सीच्या वसाहत खात्याने आपल्या व्यवस्थापनाखाली घेतले आहेत.[११] जुने किबुट्झही आर्थिक ताण अनुभवीत आहेत.

सर्वसाधारण किबुट्झच्या आकारमानात झालेला विस्तार, किबुट्झ चळवळीचे वाढते औद्योगीकरण आणि सदस्यांची सैल होत चाललेली तत्त्वनिष्ठा यांचा किबुट्झ लोकशाहीवरही परिणाम होऊ लागला आहे. ही लोकशाही पूर्वीसारखी जागरूक राहिलेली नाही. व्यवहाराच्या वाढत्या व्यामिश्रतेमुळे निर्णय घेण्याला तांत्रिक ज्ञानाची आवश्यकता वाढू लागली आहे आणि हे तांत्रिक ज्ञान फारच थोड्यांना असल्याने व्यवस्थापनाची कामे अधिकाधिक आकसून जात असलेल्या वर्तुळात फिरत आहेत. 'ग्रामसभेचा निर्णय' ही शब्दसंहती काहीशी पोकळ भासू लागली आहे. एवढेच काय पूर्वी ग्रामसभेमध्ये सदस्य जसे हिरीरीने भाग घेत असत तसे आता घेत नाहीत. किर्यात दिदिमच्या ग्रामसभेतील उपस्थिती ५० टक्क्याहून खाली आल्याचे स्पिरो यांनी सांगितले आहे.

नव्या चित्राची ही एक बाजू झाली. दुसरी बाजू दिलासा देणारी आहे. ती म्हणजे किबुट्झमध्ये जन्म पावलेल्या व वाढलेल्या मुलांची ('साब्रां'ची) पिढी. जुन्यात जुन्या किबुट्झला (डेगानिया ए '१९१०) आता ६५ वर्षे होऊन गेली. आज विद्यमान असलेल्या किबुट्झमधील निम्मे तरी १९४८ साली अस्तित्वात होते. म्हणजे या जुन्या किबुट्झमध्ये साब्रांची पहिली, दुसरी किंवा क्वचित् तिसरी पिढी बहुसंख्येने अस्तित्वात आहे असे म्हटले पाहिजे. त्यामुळे या किबुट्झचे भवितव्य संस्थापकांपेक्षा साब्रांकडून घडविले जाणार हे स्पष्ट आहे. हे साब्रा कसे आहेत ?

बहुतेक निरीक्षकांचे मत असे दिसते की साब्रा हे किबुट्झ चळवळीचे आशास्थान आहे. किबुट्झनिष्ठेच्या अभावाचे सर्वांत महत्त्वाचे प्रत्यंतर म्हणजे किबुट्झ-त्याग. आकडेवारीवरून असे दिसून येते की साब्रा सहसा किबुट्झ सोडत नाहीत. कित्येकदा आईबाप किबुट्झ सोडून जातात पण मुले मागेच राहतात. खरे म्हणजे सर्व साब्रांना सुमारे अडीच वर्षे सैन्यात आणि एक वर्ष युवक चळवळीत- साडेतीन वर्षे किबुट्झबाहेरच्या जगात काढावी लागतात; आणि तेसुद्धा वयाच्या सर्वांत अधिक मोहवश अशा अवस्थेत. पण त्यांच्या किबुट्झनिष्ठा तीव्र आहेत. खाजगी मालमत्तेकडे सदस्यांची प्रवृत्ती अधिकाधिक झुकत असल्याचा मागे उल्लेख केलेला आहे, पण या प्रवृत्तीला साब्रांचा विरोध आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. प्रस्तुत ग्रंथाचे लेखक स्पिरो यांनी children of the Kibbutz या नावाचा किर्यात येदिदिमवरच आधारलेला दुसरा ग्रंथ लिहिला आहे त्यात साब्रांच्या समूहनिष्ठेची अनेक उदाहरणे दिली आहेत. आपली मुले रात्री आपणांजवळच झोपावी असे साब्रा मातांना फार तीव्रतेने

अनुक्रमणिका

वाटत नाही; किबुट्झचा उत्तम सदस्य होणे यापलीकडे साब्रांना कसलीही वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा नाही; श्रम हे साब्रांच्या मते जीवनातले सर्वोच्च मूल्य आहे— इत्यादी गोष्टी संशोधनांती त्यांच्या ध्यानात आल्या. जेरुसलेमच्या हिब्रू विद्यापीठाच्या समाजशास्त्र विभागाने केलेल्या पाहणीतूनही असेच निष्पन्न झाले की किबुट्झच्या मूलभूत तत्त्वांवर संस्थापकांपेक्षा साब्रांची निष्ठा अधिक तीव्र आहे. वेनगार्टन यांनी म्हटले आहे, "एकूण किबुट्झ चळवळ पुढच्या पिढ्यांबाबत समाधानी आहे."

संस्थापक आणि त्यांची तरुण मुले यांच्या स्वभावरचनेतला हा फरक गमतीदार वाटला तरी मानसशास्त्रीय दृष्ट्या विचार करता आश्चर्य वाटण्यासारखा नाही. युरोपीय देशातील व रशियातील ज्यू वसाहतीत जन्माला आलेल्या तरुण संस्थापकांना डोळ्यापुढे कोणतेही भवितव्य दिसत नव्हते. त्यांना स्वातंत्र्यात जगावयाचे होते व त्यासाठी स्वतंत्र राष्ट्राच्या पायाभरणीचे काम करावयाचे होते. हे नवे जीवन कितीही कष्टप्रद असले तरी त्याचा स्वीकार आनंदाने करण्याइतकी पराकोटीची ध्येयनिष्ठा त्यांच्याजवळ होती. नवे राष्ट्र निर्माण करावयाचे तर ज्यू जमातीचे म्हणून जे स्वभावगुण होते, त्यांच्या ज्या सनातन कल्पना होत्या, त्यांच्या ज्या हाडीमासी खिळलेल्या सवयी होत्या त्यांचा संपूर्ण त्याग करणे जरूर आहे याची जाणीव त्यांना होती. थोडक्यात, त्यांना एक नवी मूल्यश्रेणी, सर्वस्वी नवीन अशी मानसिक संस्कृती निर्माण करावयाची होती. हे करणे याचा अर्थ स्वतःतच एक आमूलाग्र क्रांती घडवून आणणे असा होता. आणि ही क्रांती या विशीतल्या किंवा त्याहूनही लहान अशा मुला–मुलींनी स्वतःत घडवूनही आणली. पण लहानपणी स्वतःवर झालेल्या संस्कारातून स्वतःची सुटका करून घेणे ही फार कठीण गोष्ट असते. आपला बुद्धिनिश्चय कोणत्याही प्रकारचा असो, आपण आपल्या संस्कारांचे दास असतो. किबुट्झचे संस्थापक क्रांतिकारक खरे पण लहानपणी स्पर्धात्मक, व्यक्तिवादी, नागरी, मध्यवर्गीय मूल्यांवरच त्यांचे पोषण झालेले होते. समाजवाद, सहकार्य, श्रमप्रतिष्ठा ही मूल्ये त्यांनी विचारपूर्वक अंगीकारलेली होती, ती त्यांच्या रक्तात भिनलेली नव्हती.

याउलट साब्रांची गोष्ट आहे. ते नव्या संस्कृतीतच जन्माला आले आहेत.[१२] किबुट्झची मूल्ये त्यांना जाणीवपूर्वक अंगी बाणवावी लागली नाहीत, त्यांच्या पहिल्या श्वासोच्छ्वासापासूनच ते नवी संस्कृती आत्मसात् करीत आले आहेत. म्हणून त्यांना किबुट्झ ही एक स्वाभाविक जीवनपद्धती वाटते. वर उल्ले-

खिलेल्या ग्रंथात स्पिरो यांनी म्हटले आहे की, " सर्वात उत्तम अशी समाजरचना कोणती ? " या प्रश्नाला एकूणएक मुलांनी उत्तर दिले, ' किबुट्झची.'

पण साब्रांची ही घडण केवळ किबुट्झमध्ये जन्माला आल्याने आपाततः झालेली नाही. नव्या मूल्यांचे संस्कार जाणीवपूर्वक त्यांच्यावर करण्यात आले. यात त्यांच्या सामूहिक शिक्षणपद्धतीचा फार मोठा वाटा आहे. किर्यात येदिदिममधल्या सामूहिक शिक्षणपद्धतीचे प्रस्तुत ग्रंथात स्पिरो यानी विस्तृत विवेचन केलेलेच आहे. फक्त काही ठळक गोष्टींचा येथे उल्लेख केला म्हणजे पुरे.

किबुट्झचा नवा नागरिक तयार करण्यासाठी अगदी लहानपणापासून– वयाच्या चवथ्या दिवसापासून– मुलावर निस्वार्थीपणा, समता, सहकार्य, श्रमप्रतिष्ठा इत्यादींचे जाणीवपूर्वक संस्कार करण्यात येतात. खेळणी सर्वांनी वाटून घ्यावयाची, प्रत्येकाचे कपडे सारखेच, अशा लहानसहान बाबीतून हे शिक्षण दिले जाते. वयाच्या सहाव्या वर्षापर्यंत मुलांना कपडे दिले जातात तेसुद्धा ' त्यांचे ' असत नाहीत; म्हणजे मागच्या वेळचाच कपडा पुढच्यावेळी दिला जाईल असे नाही. अशा पद्धतशीर शिक्षणाचा अगदी लहान मुलांवर काय परिणाम होतो हे दाखविताना इन्फील्ड यांनी सांगितलेली गोष्ट उल्लेख करण्यासारखी आहे : "एकदा आम्ही किबुट्झमधील एक पांच वर्षाच्या मुलाला घेऊन जेरुसलेमला गेलो व त्याला मिठाईची पेटी घेऊन दिली. बालसुलभ अधीरतेने त्याने ती लगेच उघडली पण त्यातला फक्त एक तुकडा घेऊन त्याने ती पेटी परिचारिकेच्या हवाली केली. परिचारिकेने ती सर्व मुलांपुढे फिरविली तेव्हा प्रत्येकाने एकएक तुकडा घेतला. फिरतफिरत पेटी आमच्या या मुलाकडे पुन्हा जेव्हा आली तेव्हा तो म्हणाला, ' मी अगोदरच मिठाई खाल्ली आहे. ' आम्हाला या गोष्टीचे फार कौतुक वाटले, पण किबुट्झमध्ये कुणालाच याचे काही विशेष वाटले नाही. त्यांच्या दृष्टीने ती एक अगदी स्वाभाविक गोष्ट होती. " [१३]

अशा रीतीने किबुट्झचे भवितव्य घडविणाऱ्या कोणत्या प्रधान प्रवृत्ती या क्षणी दृग्गोचर होत आहेत त्या आपण पाहिल्या. भविष्यात नेमके काय होईल हे सांगणे कठीण आहे पण अंदाज होतो तो असा : नवे किबुट्झ निर्माण होण्याचे आता जवळजवळ थांबलेलेच आहे हे आपण पाहिले. यामुळे येथून पुढे होणारी किबुट्झ–अंतर्गत कारणानीच नियमित होईल. अगदी नवे म्हणजे स्वातंत्र्योत्तर काळात स्थापन झालेले किबुट्झ अस्थिर आहेत आणि ते आजच्याच संख्येने फार काळ टिकाव धरतील असे वाटत नाही. पण त्यांच्या बाबतीतही बाह्य जगाचे संभाव्य परिणाम दुर्लक्ष करण्यासारखे असणार नाहीत.

त्यामुळे अंतर्गत ताण वाढण्याची शक्यता आहे. किबुट्झची संस्कृती आजच समुद्रातल्या एखाद्या बेटाप्रमाणे आहे असे मागे म्हटले आहे; बेटाचेच स्वरूप किबुट्झला अधिकाधिक येणार हे अटळ दिसते.

किबुट्झ चळवळीच्या या संक्षिप्त आढाव्यावरून दोन निष्कर्ष मनात ठसतात ते पुढे ठेवून हे विवेचन संपवू.

प्रथमतः किबुट्झ समाजवादाकडे दृष्टिक्षेप टाकू. रशिया, चीन इत्यादी देशात झालेल्या 'शास्त्रीय' समाजवादाच्या प्रयोगांचा इतिहास आपणांपुढे आहेच. दलितांचे राज्य आणण्यासाठी या देशातून प्रचंड उलथापालथी झाल्या, रक्तरंजित क्रांत्या झाल्या, क्रांतिविरोधकांच्या प्रचंड प्रमाणावर हत्त्या झाल्या, मूलभूत स्वातंत्र्ये नामशेष झाली एवढेच नव्हे तर मानवी मूल्ये बरबाद झाली, अनिर्बंध दंडसत्ता प्रतिष्ठापित झाल्या. इतके करूनही समता आली नाही आणि शोषही संपले नाहीं. (चीनचे चित्र रशियाइतके उग्र व भयानक नाही एवढाच फरक). किबुट्झमध्ये आदर्शवत् आर्थिक व सामाजिक समता, मानवी मूल्यांचा आदर, लोकशाही स्वातंत्र्याचे संरक्षण आणि उच्च प्रतीचे सांस्कृतिक जीवन यांनी समृद्ध असलेला समाजवाद उभा राहिला. लहान समवायांमधून नव्या समाजाची निर्मिती करण्याच्या या प्रयोगांना एक फार मोठी वैचारिक व प्रायोगिक परंपरा आहे; तिचाच आधुनिक आविष्कार म्हणजे किबुट्झ होय. ही परंपरा म्हणजे प्रूधाँ, साँ–सिमाँ, ओवेन, फुरिए, लँडॉ, क्रोपॉटकिन इत्यादींनी समृद्ध केलेली पण मार्क्स व मार्क्सवादी यांनी जिची निष्ठुर अवहेलना केलेली आहे ती तथाकथित 'स्वप्नाळू' किंवा 'यूटोपियन' समाजवादाची परंपरा.

ज्या शास्त्रीय समाजवादामुळे सहृदय आणि विवेकशाली माणसांचा भ्रमनिरास झालेला आहे, त्याला पर्यायी म्हणून हा युरोपियन समाजवाद उभा राहू शकतो की नाही असा प्रश्न किबुट्झच्या निमित्ताने साहजिकच मनात उत्पन्न होतो. मार्टिन ब्यूबरसारख्या तत्त्ववेत्त्यांनी तर युटोपियन समाजवादाच्या बाजूनेच आपले मत दिले आहे. पण या प्रयोगाच्याही मर्यादा आपण ओळखल्या पाहिजेत.

तात्त्विक दृष्टया पाहता समाजवादाचे खरे रहस्य युटोपियन समाजवादाने जेवढे जाणले आहे तेवढे शास्त्रीय समाजवादाने जाणलेले नाही हे चट्दिशी प्रत्ययास येते. युटोपियन, विशेषतः किबुट्झ, समाजवादाच्या दोन प्रमुख धारणा या बाबतीत विशेष लक्षणीय आहेत असे वाटते. पहिली अशी की केवळ मालकी-हक्काचे सामाजिकीकरण झाले की माणसात परिवर्तन घडून येत नाही. खरा

समाजवाद यावयाचा तर स्पर्धा नष्ट केली पाहिजे व स्वार्थप्रेरणांऐवजी परार्थ-प्रेरणा बलिष्ठ केल्या पाहिजेत. यासाठी समाज हा प्रेमावर जरी नाही तरी इतरांविषयीच्या आस्थेच्या तत्त्वावर उभारला पाहिजे. मोठा समूह हेच कुटुंब ही दृष्टी समाजाच्या घटकांना प्राप्त झाली पाहिजे. तथाकथित समाजवादी देशात मालकीहक्काचे सामाजिकीकरण झाले आहे पण इतर जीवनाचे तत्त्व स्पर्धा व विषमता हेच आहे. (किंबहुना ते तसेच असले पाहिजे असा शास्त्रीय समाजवादाचा आग्रह आहे).

ही कुटुंबभावना हा जर समाजवादाचा मूलाधार असेल तर ती साध्य होण्यासाठी काही भौतिक अटी पुऱ्या व्हाव्या लागतात हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. एक भौतिक अट म्हणजे लहान समूहाची किंवा समाजशास्त्रज्ञ ज्याला प्राथमिक समूह ('प्रायमरी' किंवा 'फेस–टु–फेस' कम्यूनिटी) म्हणतात त्याची आहे. प्रेम, जिव्हाळा, बंधुभाव ह्या भावना ह्या प्रत्यक्ष सहवासावर अवलंबून असतात आणि असा निकटचा सहवास प्राथमिक समूहातच शक्य असतो. किबुट्झने व तत्पूर्वीच्या सामवायिकांनी जो समाजवाद साध्य केला आहे तो अशा लहान गटांमध्ये.

युटोपिअन समाजवादाची आणखी एक वैचारिक देणगी अशी की खरीखुरी लोकशाही लहानशा समूहातच जिवंत राहू शकते कारण ती तेथे 'प्रत्यक्ष' लोकशाही या स्वरूपात वावरू शकते. सबंध राष्ट्राची मालमत्ता सामाजिक मालकीची केल्यावर लोकप्रतिनिधींच्या मार्फत लोकशाही स्वरूपाचे अंकुश सत्ताधाऱ्यांवर ठेवणे अशक्यप्राय आहे. एवढेच नव्हे तर ही व्यवस्था अनियंत्रित दंडसत्तेलाच जन्म देते हे समाजवादी देशांच्या इतिहासाने सिद्ध केलेलेच आहे. किबुट्झने मात्र असे दाखवून दिलेले आहे की लहानशा समूहात मात्र सामूहिक मालकी निर्माण केली तर त्यात शक्य असलेल्या प्रत्यक्ष लोकशाहीमुळे सत्ता केंद्रित होत नाही.

मात्र ह्या प्रकारचा समाजवाद आजच्या काळातही वर्तविता येईल या मताचा[१४] स्वीकार करणे कठीण आहे. स्वायत्त लहान समूहांचे जग कालाच्या उदरात नष्ट झालेले आहे. विस्ताराने प्रचंड अशी राष्ट्रीय राज्ये हे एक कठोर वास्तव आहे आणि अशा राष्ट्रातली लोकशाही प्रत्यक्ष न राहता प्राति-निधिक राहावी हे अनिवार्य आहे. युटोपियन समाजवादाचे सर्व प्रयोग ग्रामीण भागात आणि शेतीच्या आधारावर झालेले आहेत. पण औद्योगीकरणाबरोबर नागरीकरण वाढते आणि लक्षावधी लोकसंख्येचे समूह एकत्र येऊन शेतीवर

ग्रामीण लोकसंख्येचे प्रमाण कमी होत जाते. इंग्लंडमध्ये ग्रामीण लोकसंख्येचे प्रमाण सुमारे ३॥ टक्के व अमेरिकेत सुमारे ६ टक्के आहे. अशा राष्ट्रांतून ग्रामीण भागात समवाय स्वरूपाचा समाजवाद अस्तित्वात आला तरी एकूण राष्ट्रीय जीवनाच्या दृष्टीने त्याला काही महत्त्व आहे असे वाटत नाही. यावर ग्रामीण भागातच शेती व उद्योगधंदे यांची सांगड घालावी असे सुचविले जाते. व अनेक युटोपियन समाजवाद्यांनी हा विचार मांडलेलाही आहे. किबुट्झनेही या प्रकारचा प्रत्यक्ष प्रयोग बऱ्याचशा यशस्वी प्रमाणावर केलेला आहे. पण अशा प्रयोगांचा एकूण व्याप लक्षात घेता त्या ून फार काही सिद्ध होते असे दिसत नाही. या बाबतीत मुळातला प्रश्न औद्योगिक तंत्राचा आहे आणि विकेंद्रित उत्पादन व मोठे उत्पादनसामर्थ्य या दोहोंचा मेळ घालणारे तंत्र आज तरी विद्यमान नाही हे स्पष्ट आहे. किबुट्झमध्ये औद्योगिक उत्पादन वाढत आहे हे खरे पण त्यामुळे किबुट्झच्या मूलतत्त्वांना धक्का पोचत आहे हेही खरे. (याचा उल्लेख मागे आलेलाच आहे.) मोठ्या राष्ट्रातल्या लहान लहान समूहांनी सामवाईक स्वरूपाचा समाजवाद व्यवहारात आणला तरी सबंध राष्ट्रीय व्यवहारासाठी प्रातिनिधिक लोकशाहीची जरूरी संपत नाही. फरक एवढाच होईल की हे प्रतिनिधी व्यक्तींचे असण्यापेक्षा सामवायिक समूहांचे असतील. पण त्यामुळे लोकशाही अधिक जागरूक व बलवान् राहील असे सांगणे कठीण आहे. शिवाय समवायांच्या अंतर्गत समता व बंधुभाव वास करीत असला तरी समवायांच्या परस्परसंबंधात तो तसाच राहील याची खात्री नाही. महात्मा गांधी, विनोबा भावे, जयप्रकाश नारायण यांच्या विचारांचे युटोपियन समाजवादी विचारांशी अनेक बाबतीत नाते दाखविता येते. या विचारप्रणालींची उपयुक्तता पारखतानाही युटोपियन समाजवादाविषयीचे वरील प्रश्न मनात ठेवणे अगत्याचे आहे.

ज्या परिस्थितीत किबुट्झचा जन्म झाला व ज्या वातावरणात ते टिकले त्याचा मागे जो आपण विचार केला आहे तो लक्षात घेता सर्वसामान्य माणसाच्या दृष्टीने ही गोष्ट किती अवघड आहे हे स्पष्ट व्हावे. ज्यूंनी एका नव्या अपरिचित भूमीवर जाऊन अक्षरशः पहिल्या रेघेपासून सुरवात केली; उलट जगातल्या इतर समाजांना हजारो वर्षांच्या दृढ परंपरांनी बांधलेल्या जुन्या समाजांमध्ये परिवर्तन घडवून आणावयाचे आहे हा फरक विसरता येणार नाही. शिवाय समूहनिष्ठा व व्यक्तीचे खाजगीजीवन व विकास यांचा सुयोग्य मेळ किबुट्झला घालता आला आहे असे दिसत नाही. किबुट्झमधील व्यक्तिस्वातंत्र्यावरील बंधने सदस्यांना टोचत आहेत असे आपण पाहिलेच आहे. सर्व

जीवनाच्या सामुदायिकीकरणाचा त्यांना कंटाळा आलेला आहे. शेवटी उत्पादनातले सहकारीकरण तेवढे शिल्लक राहून उपभोगातली सामुदायिकता नष्ट होईल आणि बव्हंशी किबुट्झ मोशॅव्ह शितुफीच्या मार्गाने जातील असे भाकित स्पिरो यांनी या ग्रंथात केलेले आहे. पण असे होणे म्हणजे युटोपियन समाजवाद्याना अभिप्रेत असलेला आणि नव्या समाजरचनेसाठी अनिवार्य वाटणारा 'संपूर्ण' सहकार जाऊन त्या ठिकाणी 'आंशिक' सहकार येणेच होय.

पण किबुट्झचा एकूण युटोपियन समाजवाद व्यवहार्य आहे की नाही याबाबत मुळात मागे उपस्थित केलेला प्रश्न विसरता येणार नाही. तो म्हणजे यशस्वी झालेले समवाय साध्यरूप की साधनरूप ? या प्रश्नाचे मागे दिलेले उत्तर 'साधनरूप' असे आहे. केवळ ऐहिक पातळीवर नव्या स्वरूपाचे सामाजिक न्यायावर व बंधुभावावर आधारलेले मानवी संबंध प्रत्यक्षात आणू इच्छिणाऱ्या यशस्वी समवायांचे उदाहरण इतिहासाला ज्ञात नाही असेच म्हटले पाहिजे.

तरीही नवसमाजरचनेच्या विचारात किबुट्झने घातलेली भर दुर्लक्षिता येणार नाही. १) शक्य त्या प्रमाणावर लहान लहान समूहातून माणसांचे जिवंत संबंध निर्माण करून आधुनिक जगात झपाट्याने होणाऱ्या निर्व्यक्तीकरणाला (डीपर्सनलायझेशन) पायबंद घालणे, २) सत्तेचे विकेंद्रीकरण व प्रत्यक्ष लोकशाही यांना शक्य त्या परिसरात अवकाश देणे, व ३) लहान प्रमाणार यशस्वी होतील अशा तंत्रांचा हेतुतः उपयोग करणे व अशा प्रकारच्या तांत्रिक संशोधनाचा आग्रह धरणे, हे विचारधन कोणत्याही सहृदय व मानवी अर्थाने समृद्ध अशा संस्कृतीला उपयुक्त ठरेल यात शंका नाही. *

सोव्हिएत पद्धतीचा सर्वभक्षक समाजवादही नको आणि युटोपियन समाजवादही व्यवहार्य नाही अशा अवस्थेत भारतासारख्या देशातील समाजवादी म्हणविणाऱ्या व त्या बिरुदात अभिमान बाळगणाऱ्या मंडळींनी आपल्या समाजवादाची काळजीपूर्वक मांडणी केली पाहिजे यांत शंका नाही. हा विषय अर्थातच येथे विस्ताराने मांडावयाचा नाही. या विवेचनावरून एक निष्कर्ष प्राप्त होतो तो इतकाच की प्रातिनिधिक लोकशाहीवाचून गत्यंतर नाही आणि

* या विचारप्रणालीतील पहिल्या अंशावर समूह विकासाच्या (कम्यूनिटी डेव्हलपमेंट) तत्त्वज्ञानाचा जोर आहे. दुसऱ्या अंशावर स्थानिक स्वराज्य व पंचायती राज्य यांची उभारणी झालेली आहे. तिसरा अंश तंत्रविज्ञानाकडे मानवी दृष्टिकोणातून पाहणाऱ्या विचारवंतांनी पुरस्कारिलेला आहे; उदाहरणार्थ ई. एफ्. शुमाकर, Small is Beautiful.

अनुक्रमणिका

ही लोकशाही जिवंत व कार्यशील राहावयाची असेल तर सर्व संपत्तीचे राष्ट्रीयीकरण करून चालणार नाही. काही मर्यादेत अशा (लोकशाही) समाजवादाला खाजगी मालमत्तेचा हक्क शिरोधार्य मानावा लागेल. भारता-सारख्या देशांपुढील समस्येचे हे संपूर्ण उत्तर नव्हे पण संपूर्ण उत्तराला प्रारंभ तरी या विचारापासूनच करावा लागेल.

किबुट्झच्या इतिहासाचा प्रस्तुत लेखकाच्या दृष्टीने खरा अर्थ समाज-वादी असण्यापेक्षा राष्ट्रवादी आहे. किबुट्झ हा एकोणिसाव्या शतकात निर्माण झालेल्या ज्यू राष्ट्रवादाचा एक परिस्थितिसापेक्ष पण उत्कट आविष्कार आहे. राष्ट्र उभारणीसाठी काय करावे लागते याचे उत्तर मिळते ते इस्रा-यलच्या व त्यातही किबुट्झच्या इतिहासातून. "तानाजीचा समरधीर तसा पवाडा। गावा चितोडगड वा शनवारवाडा।" असे सावरकरांनी म्हटले. कारण त्यांच्या मते ती देशभक्तीची स्फूर्तिस्थाने होती. राष्ट्रउभारणीचे काम स्वातंत्र्यप्राप्तीबरोबर संपत नाही; एका अर्थाने सुरू होते. आजही राष्ट्ररचनेची व त्यासाठी आवश्यक असलेल्या उत्स्फूर्त प्रयत्नांची आवश्यकता उरलेली नाही असे नाही. अशा स्थितीत कोवळ्या वयाच्या ज्यू मुला-मुलींनी सतत पन्नास वर्षे राष्ट्ररचनेचे प्रयत्न ज्या किबुट्झच्या माध्यमातून केले त्याचे पवाडे आपल्यालाही स्फूर्तिदायक ठरतील यात शंका नाही.[१५]

संदर्भ टीपा —

१०. वरील ग्रंथाचा तिसरा खंड, पृ. ५८८.

११. Eliyahu Kanovsky, *op. cit*, pp. 22–23.

१२. Bruno Bettelheim, *The Children of the Dream*, The Macmillan Company, London 1969 या ग्रंथात किबुट्झच्या शिक्षणपद्धतीचा अभ्यास केला आहे. विशेषतः प्रकरण ५ पहावे. बेटेल्हाइम यांची मते अनेक बाबतीत स्पिरो यांच्यासारखीच असली तरी त्यांचे चित्र काही बाबतीत निरुत्साह करणारे आहे.

१३. Henrik F. Infield, op. cit., p. 79.

१४. Martin Buber, *Paths in Utopia*, (Tr. R. F. C. Hull) Routledge & Kegan Paul, London, 1949.

१५. वरच्या संदर्भटीपात आणि या पुस्तकाच्या शेवटी स्पिरो यांनी दिलेल्या संदर्भसाहित्याच्या यादीत किबुट्झविषयक काही ग्रंथ आहेत. याशिवाय अभ्यासूंनी पुढील ग्रंथ पहावे : Haim Darin–

Drabkin, *Patterns of Co-operative Agriculture in Israel*, Tel Aviv, 1962; A. Granott, *Agrarian Reform and the Record of Israel*, London, 1956; Haim Halperin, *Changing Patterns in Israel Agriculture*, London, 1957; Henrik F. Infield, *Co-operative Communities at Work*, London, 1947; Henrik F. Infield, *Co-operative Group Living*, New York, 1950; Henrik F. Infield, *Utopia and Experiment*, New York, 1955; Moshe Kerem, *The Kibbutz*, Jerusalem, 1965; Yaakov Morris, *Pioneers from the West; A History of Colonization in Israel* by *Settlers from English-speaking Countries*, Jerusalem, 195[illegible]; Miloslav Moulis and Vetvicka Milos, *The Co·operative Village*, Praque 1963; Maurice Pearlman, *Adventure in the Sun*, London, 1947; Moshe Pearlman and David Ben-Gurian, *Ben Gurion Looks Back*, London, 1965; Walter Preuss, *Co-operation in Israel and the World*, Jerusalem, 1960; Esther Tauber, *Molding Society to Man, Israel's New Adventure in Co-operation*, New York, 1955; Alex Weingrod *Reluctant Pioneers-Village Development in Israel*, New York, 1966; Reuven Cohen, *The Kibbutz Settlement*, Hakibbutz Hamenchad Publishing House, 1972; Mordechai Amitai, *Together : Conversations about the Kibbutz*, English Speaking Department, World Hashomer Hatzair, 1966.



श्री. अद्वयानंद गळतगे

चारित्र्यहनन की चरितार्थहनन ?

एखाद्या गोष्टीसंबंधी वृत्तपत्रात जेव्हा जोरात चर्चा सुरू होते, तिच्यासंबंधी उलट सुलट प्रतिक्रिया अगर विचार प्रकट होऊ लागतात तेव्हा ती गोष्ट अत्यंत दुर्मिळ झाली आहे असे खुशाल समजावे ! अलीकडे आचारसंहितेसंबंधी बरेच ऐकावयास मिळते. आचार बिघडल्यामुळेच म्हणजे सदाचार दुर्मिळ झाल्यामुळेच आचारसंहितेविषयी विचार करण्याची पाळी येते हे उघड आहे. आणखी एका विषयाचा अलीकडे फार बोलबाला झाला आहे, आणि तो विषय म्हणजे चारित्र्यहनन ! चारित्र्यहनन टाळले पाहिजे असे आवर्जून सांगण्यात येते. आता प्रश्न असा आहे की चारित्र्यहनन म्हणजे काय ? ते कोण करते व का करते ? ते टाळायचे म्हणजे काय करायचे ? या प्रश्नांची नीट व काळजीपूर्वक उत्तरे दिली पाहिजेत.

चारित्र्य-हनन हा इंग्रजीतील character–assassination या शब्दाचा मराठी अनुवाद आहे. Assassination याचा अर्थ खून ! चारित्र्याचा खून करणे, चारित्र्याचा मुडदा पाडणे किती वाईट ! हा यातील अभिप्राय. शिवाय assassin या शब्दाने निव्वळ खून अभिप्रेत नसून दगाबाजीने खून करणे असाहि अर्थ अभिप्रेत आहे. पाठीत खंजीर खुपसण्यासारखे ते घोर कृत्य असल्याचा एकूण भावार्थ, तो एक पद्धतशीरपणे आखलेला राजकीय डाव म्हणूनहि ओळखला जातो. आता असा प्रकार राजकीय क्षेत्रात आपल्याकडे होतच नाही असे म्हणवत नसले तरी त्याचा बाऊ करण्यात संबंधित व्यक्तींचे हितसंबंध गुंतलेले नाहीत याची जोपर्यंत सामान्य जनतेची खात्री पटत नाही तोपर्यंत या प्रश्नाचे गांभीर्य मान्य करूनसुद्धा त्याकडे पाहण्याचा आपला दृष्टिकोण पूर्वग्रहदोषविरहित व स्वच्छ असावा असे वाटते. चारित्र्यहनन ठराविक व्यक्तींचे व ठराविक व्यक्तींकडून होते असे नसून सर्वच जण त्याविषयी सामान्यपणे तक्रार करीत असल्याचे आढळून येते. जणु आमच्या

अनुक्रमणिका



राजकीय जीवनाला तो एक रोगच जडला आहे ! अशा परिस्थितीत एखाद्या गटाचा किंवा विरोधी पक्षांचा तो एक राजकीय डाव आहे हा सिद्धांत सोडून द्यायला हवा.

प्रथम हे मान्य केले पाहिजे की सर्वच राजकीय कार्यकर्ते चारित्र्यसंपन्न असतील तर चारित्र्यहननाचा प्रश्नच उद्भवणार नाही. पण हा प्रश्न उपस्थित झाला आहे ही वस्तुस्थितीच आपल्या राजकीय नेत्यांचे चारित्र्य ढिले झाले असल्याचे सूचित करते. चारित्र्यहनन हा रोग नसून ते रोगाचे बाह्य लक्षण आहे, तेव्हा आमच्या राजकीय कार्यकर्त्यांमध्ये चारित्र्यसंपन्नता दुर्मिळ होत चालली आहे हे प्रथम आपण प्रांजळपणे मान्य करू या. मूळ रोग कोणता हे शोधून काढल्याखेरीज त्यावर उपाययोजना करता येणार नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

नेत्यानी नैतिक ‘ झाडा ’ दिला पाहिजे

याविषयी आणखी एक गोष्ट आपण लक्षात ठेवली पाहिजे की चारित्र्याचे कधीच ‘ हनन ’ होत नाही; आणि ज्या चारित्र्याचे हनन होते त्याला चारित्र्य म्हणत नाहीत. महात्मा गांधींचे रशियन विश्वकोशातील चरित्र वाचून जसे त्यांचे चारित्र्यहनन झाले असे कोणी म्हणणार नाही, त्याचप्रमाणे वर्तमान-पत्रातील (बहुधा पिवळ्या वर्तमानपत्रातील) एकाद-दुसरी बातमी वाचून एखाद्या कार्यकर्त्याच्या चारित्र्याचा भंग झाला असे कोणी मानणार नाही. आणि तसे कोणी मानलेच तर त्याचा भ्रमनिरास केव्हा तरी होणारच. कुणाच्याही चारित्र्यावर शितोडे उडविता येतात, म्हणजे कोणावरहि खोटे आरोप करता येतात हे खरे असले तरी शुद्ध आचरणाच्या व्यक्तीचे चारित्र्य त्यामुळे एकदम डागळते असे समजण्याचे कारण नाही. अमक्या प्रसिद्ध पुढाऱ्याचा अमक्या स्मगलर्सशी संबंध आहे असे म्हटल्याने त्या पुढाऱ्याचे चारित्र्यहनन होत असेल तर त्याचे चारित्र्य अगदीच ढिसूळ आहे असे म्हटले पाहिजे. ती व्यक्ती खरी चारित्र्यसंपन्न असेल तर अशा आवईकडे मुळीच लक्ष देणार नाही. खोट्या आरोपांचा प्रतिवाद केला पाहिजे यात शंका नाही. पण सच्चरित्र व्यक्ति चारित्र्यहननाचा कधीच धसका घेणार नाही. पण खरी गोष्ट अशी आहे की, एखाद्या सत्तेवरील व्यक्तीविषयी असा आरोप जेव्हा होतो तेव्हा लोकांना त्या व्यक्तीच्या चारित्र्याविषयी संशय वाटू लागतो. अशावेळी त्या व्यक्तीने आपला स्वतःचा निःपक्षपातीपणे ‘ झाडा ’ देणे हाच एक मार्ग आहे. (रेचक हे शारीरिक आरोग्यालाच उपकारक असते असे नसून नैतिक आरोग्यालाहि उपकारक

असते.) पण होते नेमके याच्या उलट ! ती व्यक्ति आपले चारित्र्यहनन होत असल्याचीच तक्रार करते. आणि मग लोकांचा संशय स्वाभाविकपणे अधिकच बळावतो. चारित्र्यहननाविरुद्ध ओरड करणाऱ्याचेच पाणी कुठे तरी मुरत असले पाहिजे किंवा The lady protests too much. असे मग लोक समजू लागतात.

चारित्र्यहननासंबंधी सत्तारूढ पक्षातील लोकच जास्त तक्रार करतात या वस्तुस्थितीवरून बराच बोध होण्यासारखा आहे. चारित्र्य बिघडवणारी प्रलोभने व प्रसंग त्यांच्याच वाटचाला जास्त येत असल्यामुळे हे स्वाभाविक आहे. पण याला उपाय चारित्र्यहनन टाळण्याचा आग्रह धरणे हा नसून चारित्र्य सुधारणे हा आहे. (विरोधी पक्षाची मुस्कटदाबी करणे किंवा प्रेस सेन्सारशिप लादणे हा तर मुळीच नाही.) पण चारित्र्य सुधारण्याचा मार्ग कठीण व लांबचा असल्याने चारित्र्यहनन टाळण्याचा आग्रह धरण्याचा सोपा मार्गच सत्तारूढ पक्ष अवलंबील हे उघड आहे. (विरोधकांच्या किंवा वर्तमानपत्रांच्या सत्ताधाऱ्यांनी मुसक्या बांधल्या तर त्यांचे चारित्र्य तर बिघडलेच आहे, पण ते सुधारण्याच्याही पलीकडे गेले आहे असे खुशाल समजावे !) यासाठी विरोधी पक्षातील लोकानी व विचारवंतानी सत्तारूढ पक्षाच्या सुरात सूर मिसळून चारित्र्यहननाविरुद्ध आवाज उठविण्याची नकारात्मक भूमिका घेण्याऐवजी चारित्र्य सुधारण्याचा आग्रह धरण्याची रचनात्मक भूमिका घ्यावी.

पण बहुतेक जण चारित्र्यहनन टाळले पाहिजे असाच आग्रह धरतात; यावरून दोन गोष्टी संभवतात. एक म्हणजे चारित्र्य हननाविरुद्ध बोलणाराना असे वाटत असावे की चारित्र्यहनन म्हणजे 'मर्माघात' असून ते राजकीय सदाचारात बसत नाही. मर्मस्थळावर आघात करणे हे एक निंद्य कृत्य आहे. एकाद्याला राजकीय जीवनातून उठविण्याचा तो प्रयत्न आहे. या युक्तिवादात माणसाचे चारित्र्य हे मर्मस्थळानी युक्त असल्याचे गृहीत धरले आहे. यात असेही गृहीत धरले आहे की प्रत्येकाच्या चारित्र्यात अशी मर्मस्थळे असतात. म्हणजे प्रत्येकाच्या काही "नाजुक गोष्टी" असतात. (इंग्रजीत याला weak point किंवा vulnerability असे म्हणतात.) हा मर्मस्थानाचा सिद्धांत म्हणजे दोषावर पांघरूण घालण्यासाठी निर्माण केलेला युक्तिवाद आहे हे स्पष्ट आहे. मर्मस्थानाला इंग्रजीत जे प्रतिशब्द आहेत त्यांचा दुसरा अर्थ दोष असाच आहे. उदा. He has a weakness for women. किंवा His weakness for women is his vulnerable point. शरीराच्या मर्मस्थानाची उपमा चारित्र्याला

लागू होत नाही हे यावरून स्पष्ट आहे. तसा प्रयत्न करू गेल्यास, म्हणजे प्रत्येकाला शरीराप्रमाणेच चारित्र्यात्मक मर्मस्थळे असतात असे मानल्यास कोणाला कोणते चारित्र्यात्मक मर्मस्थळ आहे हे शोधून काढून प्रत्येकाला कुठल्याना कुठल्या "मर्मस्थळा"चा संरक्षण परवाना द्यावा लागेल! मग कोणी 'बाटली'चा परवाना मागेल तर कोण 'बाई'चा परवाना मागेल! कुणाचा पैसा हे 'मर्मस्थळ' असेल तर कुणाचे सत्ता! अशा परिस्थितीत मर्मस्थळावर आघात करणे हे आचारसंहितेत बसत नाही असे म्हणण्याऐवजी असा आघात करणे हाच सदाचार आहे असे म्हणावे लागते. आणि अशा परिस्थितीत संबंधित व्यक्तीला राजकीय जीवनातून उठविणे हे एक महान् राष्ट्रीय कर्तव्य ठरते. तात्पर्य, या अर्थाने चारित्र्यहनन करणे निषिद्ध ठरवता येत नाही.

राज्यकर्त्यांना खासगी "चारित्र्य" असू शकत नाही

चारित्र्यहननाविरुद्ध बोलणारांचा दुसरा एक असा दृष्टिकोन संभवतो की चारित्र्यविषयक चर्चा केल्यामुळे राजकीय कार्यकर्त्यांच्या खासगी जीवनात हस्तक्षेप होतो. आणि असा कोणाला अधिकार असू नये. पण राजकीय कार्यकर्त्यांना खासगी व राजकीय अशी दोन जीवने असून खासगी जीवनात ते काय करतात याचा त्यांच्या राजकीय जीवनाशी काही संबंध नाही, ही समजूत मुळातच बरोबर नाही. सामाजिक किंवा राजकीय कार्यकर्त्यांचे जे खासगी जीवन असते ते इतके मर्यादित किंवा नाममात्र असते की त्यात खासगी असे क्वचितच काही असते. हेच दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर ज्याचे खासगी जीवन उघड व शुद्ध असेल असा कार्यकर्ताच राजकीय जीवनात उजळ माथ्याने वावरू शकतो. असा कार्यकर्ताच आपल्या राजकीय आचरणाच्या शुद्धतेवर हक्क सांगू शकतो. निष्कलंक चारित्र्याच्या माणसाच्या खासगी जीवनातील नसलेली कुलंगडी बाहेर काढण्याचा एखाद्या नाठाळाने चंग बांधलाच तर एक तर त्याच्या माथी कायद्याची काठी बसेल किंवा तो केंव्हा तरी उघडा पडेल. त्यामुळे त्या राजकीय कार्यकर्त्याचे प्रथम थोडे नुकसान झाल्यासारखे वाटले तरी "कुलंगडी" बाहेर काढणाऱ्याचे पितळ उघड झाल्यानंतर तो कार्यकर्ता अधिकच तेजाने चमकेल. पण खरी गोष्ट अशी आहे की असे "पाण्यात जाळ" करण्याचे कोणी मनातही आणणार नाही. लालबहादूर शास्त्रींच्या विरुद्ध भ्रष्टाचाराचा एकही आरोप कोणी करू शकले नाही याचे कारण त्यांचे राजकीय जीवन शुद्ध होते हे एकच नसून त्यांचे खासगी जीवनही शुद्ध होते हेही आहे. किंबहुना राजकीय जीवन वेगळे व खासगी जीवन वेगळे असे त्यांच्या बाब-

तीत नव्हतेच मुळी. खऱ्या प्रामाणिक कार्यकर्त्यांच्या दोन वागण्याच्या तऱ्हा किंवा दोन जीवने मुळी असतच नाहीत. प्राचीन चीनमध्ये कन्फ्यूशियसचे असे एक राजकीय तत्त्व होते की, Orderly political life must come from orderly private life." म्हणजे सुव्यवस्थित राजकीय जीवन हे सुव्यवस्थित खाजगी जीवनातूनच तयार होते. तो म्हणतो, "When a ruler's personal conduct is correct, his government is effective without issuing orders. If his personal conduct is not correct he may issue orders but they may not be followed." म्हणजे राज्यकर्त्याची खासगी वागणूक बरोबर असेल तर हुकूम न काढतानासुद्धा त्याचे राज्य बरोबर चालते. पण राज्यकर्त्याचें खासगी वर्तन जर बरोबर नसेल तर तो हुकूम काढूनसुद्धा जनता ते पाळणार नाही. मला वाटते चीन दोन सहस्र वर्षे एकसंघ राहून राजकीय स्थैर्य अनुभवू शकला याचे हे इंगित असावे.

हा जनतेचा हक्क आणि राज्यकर्त्यांचे कर्तव्य

चारित्र्यहननाचा धिःकार करायचा याचा अर्थ खोटेनाटे आरोप करणाऱ्यांचा धिःकार करायचा. पण राज्यकर्त्यांच्या चारित्र्याची चर्चा करणाऱ्यांचा धिःकार होता कामा नये. कारण आपले राज्यकर्ते शुद्ध चारित्र्याचे असावेत अशी जनतेची अपेक्षा असून ती पुरी केली पाहिजे. आणि ती पुरी करावयाची झाल्यास राज्यकर्त्यांच्या खासगी जीवनात डोकावून पाहण्याचा, ते शुद्ध आहे की नाही, हे तपासण्याचा जनतेला अधिकार आहे, हे मान्य करावयास पाहिजे. अशाप्रकारे राज्यकर्त्यांच्या चारित्र्याची शहानिशा व जाहीर चर्चा हे निकोप राज्यकारभारासाठी आवश्यक आणि समर्थनीय ठरते आणि राज्यकर्त्यांचेहि याबाबतीत जनतेचे पूर्ण समाधान करण्याचे आद्य कर्तव्य आहे. अर्थात् त्यासाठी प्रभू रामचंद्राप्रमाणे लोकाराधनेसाठी पत्नीचा त्याग करण्याइतक्या आत्यंतिक टोकाला त्यांनी जावे अशी कुणाचीच अपेक्षा नाही ! पण काही किमान नैतिक दर्जा ठरवून तो पाळावा अशी मात्र अपेक्षा आहे. इतकेच नव्हे तर तो दर्जा पाळल्याबद्दल उघड चौकशीची यंत्रणा उभी करून जनतेची खात्री पटवून दिली पाहिजे, पण तसे न करता चारित्र्य– हननाविरुद्ध सत्ताधारी लोक तक्रार अगर ओरड करू लागतील तर सत्ताधाऱ्यांचे लपवून ठेवण्यासारखे बरेच असावे या संशयाला पुष्टी मिळते. वृत्तपत्रात आपल्यासंबंधी बेछूट लिखाण होत असते, बेजबाबदारपणे आरोप

केले जातात असे सत्तारूढ पक्षाला वाटत असेल तर त्या बेजबाबदारपणाला जबाबदारपणे पण समर्पक उत्तरे देऊन व गंभीर आरोपाच्या बाबतीत उपर्युक्त जाहीर चौकशीच्या यंत्रणेमार्फत चौकशी करवून विरोधकांचे समाधान करणे हाच लोकशाही पद्धतीतील एकमेव मार्ग आहे. त्यासाठी विरोधकांच्या किंवा टीकाकारांच्या मुसक्या बांधणे हा नव्हे. सत्तारूढ पक्ष आपला कारभार जितका गुप्तपणे चालवील तितकी जनतेला त्याच्या निर्भेळपणाबद्दल, त्या पक्षातील राज्यकर्त्यांच्या चारित्र्यविषयक निर्मळपणाबद्दल संशय वाटेल, अशा संशयाला जागा राहू न देण्याची जबाबदारी सत्तारूढ पक्षाची असून त्याने ती जबाबदारी निकोप संकेत रूढ करण्याच्या दृष्टीने चोखपणे पार पाडली पाहिजे. पिवळी वृत्तपत्रे आपल्याच मरणाने मरतात असा अनुभव आहे. त्याना खतपाणी पुरविण्याचे बंद करणे, म्हणजेच खळबळजनक मसाला आपल्यात सापडू न देणे– म्हणजे चारित्र्यविषयक शुद्धता पाळणे–हाच यावर परिणामकारक उपाय असून जनतेच्या व देशाच्या हिताच्या दृष्टीनेही ते आवश्यक आहे.

आमच्या खाजगी जीवनाशी जनतेचे काही कर्तव्य नाही. आम्ही चोख व प्रामाणिकपणाने राज्यकारभार करतो की नाही, आमची कर्तव्ये चोख पार पाडतो की नाही एवढेच जनतेने पाहावे असे म्हणणाऱ्यांचा दुटप्पीपणा स्वयंसिद्ध असल्याने त्याविषयी अधिक लिहिण्याची जरूरी नाही. पण पाश्चात्य देशात लैंगिक वर्तनातील स्वैरपणामुळे आपले चित्त त्या काळापुरते विचलित व विस्कळीत (unhinge) होत असल्याचे मान्य करणारे प्रामाणिक राज्यकर्ते आहेत ही गोष्ट जीवनात कप्पे करणाऱ्या किंवा मानणाऱ्या लोकांच्या युक्तिवादातील फोलपणा सिद्ध करते. (आपल्याकडे तेवढा प्रामाणिकपणाही नाही !) प्रोफ्युमो प्रकरण तर प्रसिद्धच आहे. केनेडीचे खाजगी जीवन अमेरिकेला किती उपकारक ठरले हा एक संशोधनाचा विषय असून त्यावर कधीकाळी पूर्ण प्रकाश पडेल की नाही याविषयी जबरदस्त शंका आहे. खाजगी व सार्वजनिक जीवनाच्या सीमारेषा गुप्तहेरानी तर पूर्णपणे पुसून टाकल्या असून "खाजगी जीवन-वाद्या" कडूनच देशाची गुपिते बाहेर फुटत असल्याचे आता दिसून आले असल्याने राजकीय धुरीणांना खाजगी जीवन असल्याचे मान्य न करण्याकडेच पाश्चात्य विचारवंतांची हल्ली प्रवृत्ती होत आहे. कारण खाजगी जीवन असणे म्हणजे भानगडी असणे असे समीकरण बनू पहात आहे. जिम्मी कार्टरने अधिकार ग्रहण करण्यापूर्वी आपले खाजगी लैंगिक जीवन शुद्ध असल्याचे जाहीर करून टाकले ही वस्तुस्थिति बरीच बोलकी आहे. आपण

अनुक्रमणिका

परस्त्रीची अभिलाषा केली, पण मोहाला मात्र बळी पडलेलो नाही असे प्रांजळपणे सांगताना त्याने मानवाची स्खलनशीलता लक्षात घेऊनसुद्धा आदर्शाप्रत जाण्याचा प्रयत्न करण्याबद्दल आग्रह धरणाऱ्या नीतिवाद्यांचेच, म्हणजे "शुद्ध चारित्र्य-वाद्यां"चेच हात बळकट केले आहेत. आणि लोकशाहीच्या यशस्वितेला शुद्ध चारित्र्याची नितांत आवश्यकता असल्याने चारित्र्यहननाविरुद्ध ओरड करणाऱ्यांना किंवा त्याची सतत मनात भीती बाळगणाऱ्याना खरी भीती चारित्र्यहननाची नसून (कारण चारित्र्य नसलेल्या माणसाला त्याची भीती कधीच नसते) आपल्या चरितार्थ-हननाचीच भीती वाटत असावी असे म्हणण्यावाचून गत्यंतर उरत नाही.



अनुक्रमणिका

श्री. यदुनाथ थत्ते

इहवादी धर्मनिरपेक्ष शासनासाठी वर केलेले हात !

महाराष्ट्रातील प्रमुख शैक्षणिक आणि औद्योगिक केंद्रात आता नाशिकची गणना होऊ लागली आहे. अनेक महाविद्यालयांनी नाशिकचा परिसर गजबजून गेला आहे.

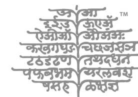
नाशिकच्या प्रशिक्षण महाविद्यालयाचे स्नेहसंमेलन असते आणि त्यासाठी पाहुणा म्हणून मला निमंत्रण येते. मित्रांनी अगत्याने दिलेले निमंत्रण आणि तेही अध्यापन शास्त्राचे प्रशिक्षण देणाऱ्या महाविद्यालयाचे, तेव्हां आपलेही थोडे प्रशिक्षण या निमित्ताने होईल या आशेने मी ते स्वीकारतो. माणसांच्या भेटी-गाठी व्हायला देखील काहीतरी निमित्त लागतेच नाही तरी.

प्राचार्य उत्साही आणि नवविचारांचे. शिक्षणात नवा आशय आणण्यासाठी तळमळणारे. वाचिकतेच्या वेढ्यात जखडून पडलेले शिक्षण मुक्त व्हावे असे चाहणारे. समाजाची बांधिलकी शिक्षणाने स्वीकारावी असे मानणारे. पगार-वाढ-रजा-बदल्या-नेमणुका-बढत्या या वेटोळ्यातून अध्यापकांनी केव्हातरी बाहेर डोकवावे आणि आपलीच गाऱ्हाणी आलापत बसण्याऐवजी समाजातील अधिक प्रखर गाऱ्हाणी त्यांनी ऐकावी असे वाटणारे.

नाशिकचे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान

दलितांच्या आंदोलनात नाशिकला विशेष असे स्थान आहे. काळा राम मंदिर सत्याग्रहाच्या निमित्ताने या प्रश्नाची बोच अनेकांना इथे जाणवली असावी, अशी स्वाभाविकच कल्पना होते.

श्री. भाऊराव गायकवाड, अमृतराव रणखांबे आणि पां. ना. राजभोज हे आंबेडकरांच्या सेनेतील तीन बिनीचे शिलेदार याच जिल्ह्यातले. भाऊराव





गायकवाड अखेरपर्यंत आंबेडकरांबरोबर राहिले आणि रिपब्लिकन पक्षाच्या एका पातीची धुरा त्यांनी अखेरपर्यंत सांभाळली.

तर अशी ही पार्श्वभूमी असणाऱ्या जिल्ह्यातील एका प्रशिक्षण महाविद्यालयात संमेलनप्रसंगी मी गेलो होतो. प्राचार्यांनी संमेलनाच्या औपचारिक कार्यक्रमाशिवाय एक अनौपचारिक बैठकही ठेवली होती. महाविद्यालयाचा अध्यापकवर्ग आणि अध्यापक– विद्यार्थ्यांचे निवडक प्रतिनिधी बैठकीला हजर होते.

धारदार चर्चा

डॉ. बाबा आढाव यांचे 'एक गाव– एक पाणवठा' आंदोलन सुरू होते आणि त्याचे पडसाद वातावरणात उमटत होते. 'आत्मनिंदेची ही एक मोहीम आहे, अशी वस्तुस्थिती असणे शक्य नाही !' अशी समजूत सोयीस्करपणे अनेकांनी करून घेतलेली होती आणि दलितांना मिळणाऱ्या सवलतींबद्दलचा अनावर राग मात्र गुणवत्ताहानीच्या सबबीखाली उफाळून येत होता !

चर्चेला धार चढत होती.

विशेषत: वैद्यकीय व तांत्रिक महाविद्यालयातील प्रवेशांबाबत अन्याय होत असल्याचा काटा सारखा काही मंडळींना खुपत होता. अधिक गुण मिळविणाऱ्यांना बाजूला सारून मागस जातीजमातींना कमी गुणांनी प्रवेश मिळतो म्हणजे काय ?

तीन बाबी

मी परोपरीने त्यांना सांगत होतो की तीन बाबी आपण मुख्यत: ध्यानी घेऊ या.

१ : मागसवर्गीयांच्या अनेक कुटुंबात साक्षरांची अत्तांशी पहिली– दुसरी पिढी तयार झाली आहे. त्यामुळे शैक्षणिक वातावरण व मदत त्यांना पुरेशा प्रमाणात उपलब्ध नसते म्हणून त्यांना विशेष संधी देणे न्यायाचे आहे.

मी माझ्या बाबतीत घडलेले एक उदाहरण त्याना दिले. पुण्याच्या एका ख्यातनाम शाळेत माझा मुलगा शिक्षण घेत असे. त्याच्या गृहपाठाच्या वह्यांवर शिक्षक 'पाहिले' असा शेरा मारून संक्षिप्त स्वाक्षरी करीत. एक दिवस ते मी पाहिले आणि प्राचार्यांना पत्र पाठवले की गृहपाठ तपासणे शक्य नाही तर करून घेण्याचा एवढा आटापिटा का ? त्यावर त्यांचे उत्तर असे की 'पालकानी गृहपाठ तपासावे अशी अपेक्षा आहे.' मी त्याना कळवले, 'अपेक्षा

फारशी चुकीची नाही. मी प्रयत्न करतो, अडले तर विश्वकोशही पाहीन. पण माझ्या घरच्या मोलकरणीचा मुलगा आपल्याच शाळेत येतो. त्याच्या आणि तत्सम मुलांच्या गृहपाठ तपासण्याची व्यवस्था काय ? त्यांच्या घरातला तो पहिलाच साक्षर. गृहपाठ करावा अशी सोय घरात नाही. इ. इ.' गुणवत्तेची निकोप स्पर्धा करण्यासाठी किमान जी परिस्थिती हवी ती निर्माण करण्यासाठी फारसे काही न करता वरच्यासारखा धोशा लावणे म्हणजे आपल्याला मिळणारी विशेष संधी तशीच ठेवावी असा आग्रह धरण्यासारखेच आहे.

२ : मागसवर्गीयांच्या मर्यादित जागांसाठी हळूहळू त्यांच्यातच स्पर्धा सुरु होणे अपरिहार्य आहे आणि कालान्तराने त्यानाही इतरांशी तुल्य गुणवत्ता मिळवण्यावाचून गत्यंतर राहणार नाही. एवढेच नव्हे तर मागसलेल्यातही जे मागसलेले त्यांनाही राखीव जागा हव्या आहेत व तसे वाटप करणे क्रमप्राप्त होत आहे. आपल्या सवलतींना आपण मुकू म्हणून कोणीही जास्त गुण मिळवू नयेत असा निर्णय ह्या जमाती घेऊ शकणार नाहीत.

३ : मागसवर्गातून आल्याने कमी गुणवत्तेवर पहिल्या वर्षी प्रवेश मिळाला तरी पुढच्या परीक्षांच्या वेळी त्यांना सवलतीने वागवले जात नसल्याने तिथे गुणवत्तेच्या स्पर्धेत त्यांना उत्तरावेच लागते. सामाजिक मागसलेपणा बरोबर आता आर्थिक मागसलेपणाचा विचार जातिधर्म निरपेक्षपणे केला पाहिजे, ही जाणीवही दिवसेंदिवस वाढत आहे.

वस्तुस्थितीचा विपर्यास

त्यानंतर चर्चेचा मोहरा पाणवठ्यांकडे वळला. त्यांचा आग्रह होता की पाणोठ्यावर आता शिवाशीव उरलेलीच नाही. अतिशयोक्त प्रचार केला जातो. ग्रामीण भागातही आता तसे राहिले नाही. पाणोठ्यावर त्यांना बरोबरीने पाणी भरता येते. न्हावी त्यांचे केस कापतो. परीट त्यांचे कपडे धुतो. हॉटेलांत त्यांच्यासाठी वेगळी कपबशी आता नसते. अपवादाने एकाद्या ठिकाणी शिवाशिव असेल, पण त्या अपवादाने नियमाला बळकटीच येते.

अशी पाहाणी आवश्यक

विद्येचे माहेरघर समजल्या जाणाऱ्या पुण्याच्या दहा मैलांच्या परिसरात जे मी अनुभवले त्याचा दाखला मी दिला. ग्रामपंचायतीच्या दलित सभासदालाच नव्हे तर स्त्रीसभासदाला देखील बरोबरीच्या नात्याने पंचायतीच्या सभांत वागवले जात नाही ! स्त्रीसभासदाला तर घरी आलेल्या बैठकीच्या

अहवालावर सही करून आपली हजेरी लावावी लागते ! हे माझे म्हणणे खरे नसल्याचे त्यांचे मत होते. मते अशी परस्पर भिन्न असल्याने मी त्यांना सुचवले की तुमची मते आणि माझी मते काहीही असोत, ती आपण बाजूला ठेवू या आणि वस्तुस्थिती काय त्याची नाशिकच्या दहा मैलांच्या परिसरातली पाहाणी करू आणि त्यावरून वस्तुस्थितीचे जे चित्र दिसेल ते आपण मान्य करू या. पाहाणी करताना एक गोष्ट मात्र लक्षात ठेवायची आणि ती म्हणजे कागद पेन्सिल आणि प्रश्नावली हातात घेऊन विचारायला जायचे नाही. असे आपण गेलो म्हणजे छापील उत्तरे तयार असतात ! असल्या उत्तरांवरून निष्कर्ष काढायचे तर मग प्रत्यक्ष जाऊनही काही फायदा व्हायचा नाही. विहिरींवर खुलेपणाने पाणी भरले जाते का, न्हावी-परीट यांच्या सेवा त्यांना उपलब्ध आहेत का, गावातील हॉटेलात सर्वांबरोबर बसून त्यांना सहज लाभ घेता येतो का, पंचायतीच्या स्त्री-सभासदांनी प्रत्येक बैठकीला हजर राहून व कामकाजात भाग घेऊन सह्या केल्या आहेत का, स्वच्छता-दिवाबत्ती-रस्ते यांची समान व्यवस्था सर्व वस्त्यांत आहे का आणि प्रेतांची विल्हेवाट करण्यासाठी सार्वजनिक स्मशान भूमीचा त्यांना सर्वांच्या बरोबरीने लाभ घेता येतो का, या गोष्टींची पाहाणी आपण करू या. विशेषतः स्त्रिया आणि मुले यांच्याकडून अनौपचारिक रीतीने ही माहिती मिळवून आपण निष्कर्ष काढू या.

विस्मयकारक विश्वास

अशी पहाणी करून वस्तुस्थिती समजून घेण्याची फारशी उत्सुकता त्यांच्यांत दिसली नाही. पण प्रशिक्षण महाविद्यालयात विस्तार विभाग असतो, शालेय समाजसेवा अमलात कशी आणावी याचाही विचार त्यांना करावा लागतो. तेव्हा व्यावहारिक अडचण त्यांना काहीच सांगता येईना. म्हणून ते एकदाचे कबूल झाले. पण आपल्या काल्पनिक जगातून बाहेर येण्याची त्यांची फारशी तयारी दिसली नाही. पुस्तकांतील छापील शब्दांनी वास्तवाची लाज राखली जाईल, अशी समजूत त्यांनी करून घेतली होती. छापील शब्दांवरचा हा अमर्याद विश्वास विस्मयकारकच म्हटला पाहिजे.

ते अगत्य लोपले

जूनमध्ये नवे वर्ष सुरु झाले, महाविद्यालयाचे कामकाज सुरळीत सुरु झाले. मग मी प्राचार्यांना पत्र पाठवले. स्नेहसंमेलनाच्या वेळी झालेल्या चर्चेची आणि महाविद्यालयाच्या अध्यापकांनी केलेल्या संकल्पाची त्यांना आठवण दिली. याबाबत पाहाणीचे कार्य हाती घेण्यात येईल त्या तारखा कळल्या तर

अनुक्रमणिका

जमल्यास तेथे जाऊन दोन–चार दिवस सहभागी होण्याची तयारीही मी मनाशी केली. दिवस गेले, आठवडे गेले, पण पत्राचे उत्तर काही आले नाही. स्नेह-संमेलनाचा पाहुणा म्हणून बोलावण्याच्या वेळी जे अगत्य होते ते पुन्हा काही प्रत्ययास आले नाही !

क्षुब्ध करणारा विसंवाद

मनाची बधिरता आणि बुद्धीचे चापल्य यांचा हा विसंवाद क्षुब्ध करणारा होता. शिक्षणाने संवेदनशीलता वाढते आणि स्थलकालातीत अनुभव घेण्याची क्षमता माणसात येते, असा त्याचा गौरव केला जातो पण यदृच्छया जे काही घडेल तेवढ्यावर आम्ही समाधान पावायला तयार आहोत. आपल्या काल्पनिक जगात वास्तव विरघळवून टाकायला आमची ना नाही.

सिद्धार्थाच्या बापाची, शुद्धोदनाची साधने आम्हाला उपलब्ध नसली तरी त्याचा तो अपयशी प्रयोग पुन्हा करण्याचा उत्साह मात्र आमच्या ठिकाणी भरपूर आहे. वास्तवतेचा स्पर्श तरुण मनांना होऊ नये म्हणून शाळा नावाच्या तटबंद्या आम्ही उभारल्या आहेत. शब्दांना वचनाची कळा यावी, असे फारसे कोणालाच इथे वाटत नाही.

अनाठायी विश्वास

डॉ. आंबेडकर परदेशातून परतले तेव्हा शब्दशक्तीवर त्यांचा केवढा प्रचंड विश्वास होता ! आपले सर्व बुद्धिकौशल्य पणाला लावून ते अस्पृश्यते-मधील ओंगळपणा पटवून देण्याचा प्रयत्न करीत राहिले. पण त्यांचा तो विश्वास अनाठायी होता ही गोष्ट लौकरच त्यांच्या प्रत्ययास आली.

मर्माची उपेक्षा

ज्ञानेश्वर रागावून ताटी लावून बसले, पण 'ताटी उघडा ज्ञानेश्वरा' असे म्हणून त्यांची समजूत घालणारी मुक्ताबाई तरी त्यांच्याजवळ होती. 'विश्व झालिया वन्ही–संते व्हावे पाणी' असे तिने परोपरीने ज्ञानदेवांना सांगितले. मुक्ताबाई पाणी झाली, तेव्हा ज्ञानदेवांचा रुसवा गेला. डॉ. बाबा-साहेबांना आपला रुसवा स्वत:लाच दूर करावा लागला. महात्मा गांधी म्हणाले होते, "हजारवेळा ही मंडळी माझ्या तोंडावर थुंकली तरी त्यांच्यावर रागावता येणार नाही इतका त्यांचा अपराध आपल्या हातून घडला आहे." ह्या दोन महापुरुषांच्या व्यथा-वेदनेची लागण या समाजाला लागली नाही. 'रागें भरावे कवणासी' अशा वृत्तीने आपला राग ते आपणच प्याले. पण अद्यापही त्याचे मर्म आपल्याला आकलन झाले नाही.

लाजिरवाणी स्थिती

२० मार्च १९७७ रोजी डॉ. आंबेडकरांनी समतासंग्राम छेडला त्याचे अर्ध शतक पूर्ण होईल. या पन्नास वर्षांत पाणोठे देखील आपण मुक्त आणि एक करू शकलो नाही, ही केवढी लाजिरवाणी गोष्ट आहे ! आमच्या सामाजिक बधिरतेचे हे द्योतक आहे. जर ही बधिरता दूर झाली नाही तर संविधानात 'इहवादी–धर्मनिरपेक्ष' (सेक्युलर) हे शब्द समाविष्ट केले तरी त्यामुळे ही लाजिरवाणी वास्तवता झाकली जाणार नाही. खऱ्या भारतातील म्हणजे खेड्यातील किमान पाणवठे तरी सर्वांना लगेच खुले झाले तरच 'इहवादी–धर्म-निरपेक्ष' शासनासाठी वर झालेले हात हे इमानदारीचे होते असे म्हणता येईल.

स्वप्नाच्या काल्पनिक लोकातून आमच्या शिक्षणाची सुटका करून वास्तवाच्या भूमीवर त्याचे पाय लागतील असे परिवर्तन शिक्षणपद्धतीत झाले पाहिजे.



अनुक्रमणिका

डॉ. म. अ. मेहेन्दळे

असि-असित आणि भारतातील लोहयुग

'नवभारत' फेब्रुवारी १९७७ च्या अंकात डॉ. ह. धी. सांकलिया यांचा 'लोहयुग आणि भारतीय युद्धाचा काळ' ह्या विषयावर लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्या लेखात त्यांनी डॉ. वा. वि मिराशी यांच्या 'नवभारत' ऑक्टोबर १९७६च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या 'भारतीय युद्धाचा काल' ह्या विषयावरील लेखाला उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे. डॉ. सांकलिया यांच्या मते ह्या विषयाचा विचार साहित्यिक व पुरातत्त्वीय पुरावा व वास्तविकतेचा दृष्टिकोन यांच्या आधारे करता येतो. तसा विचार करून त्यांनी भारतीय युद्धाच्या काळाविषयी जे निष्कर्ष काढले आहेत त्यांवर प्रस्तुत लेखात मत प्रदर्शित करावयाचे नाही; परंतु डॉ. सांकलिया यांच्या लेखात भारतीय लोहयुगाच्या कालाविषयी उल्लेख आहेत म्हणून तत्संबंधी एका साहित्यिक पुराव्याकडे वाचकांचे लक्ष वेधायचे आहे.

प्रथम डॉ. सांकलिया यांच्या लेखावरून स्पष्ट होणाऱ्या एका गोष्टीकडे आपण लक्ष द्यायला हवे. नवनवीन उत्खननामुळे जशा अधिकाधिक गोष्टी उजेडात येऊ लागल्या आहेत तसतसा पुरातत्त्वीय पुराव्याच्या आधारे निश्चित होणारा भारतीय लोहयुगाचा काल मागेमागे जाऊ लागला आहे. प्रथम हा काल इ. स. पूर्व पाचव्या शतकाच्या मागे जाऊ शकत नव्हता. नंतर तो इ. स. पूर्व ८०० वर्षे इतका मागे सरकला. आणि आता निदान एका ठिकाणी तरी (अतरंजीखेड, उ. प्रदेश) उत्खननात मिळालेले लोह इ. स. पूर्व ११०० वर्षे इतके प्राचीन असल्याचे ठरले आहे.

ऋग्वेदात 'अयस्' शब्द येतो. त्याचा अर्थ 'धातु' किंवा 'ताम्र' असा करण्यात येतो, 'लोह' असा करण्यात येत नाही. त्यामुळे त्या शब्दावरून भारतीय लोहकाल ऋग्वेदाइतका प्राचीन ठरवता येत नाही हे खरे. परंतु

अनुक्रमणिका

ऋग्वेदात 'असि'चा उल्लेख आढळतो. ह्या शब्दाचा अर्थ अथर्ववेद[1] व त्यानंतरच्या संस्कृत वाङ्मयात तरवार असा होतो. ऋग्वेदात[2] मात्र त्याचा अर्थ सुरी, पशु कापण्यासाठी उपयोगात येत असलेली सुरी असा असल्याचा दिसतो. युद्धात वापरण्याचे एक आयुध असा त्याचा अर्थ दिसत नाही.

ही सुरी कोणत्या धातूची बनविलेली असावी ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर प्रो. थीम (Thieme) यांनी आल्बर्ट कार्नॉय (Albert Carnoy) यांच्या Dictionnaire étymologique du proto-indo-européen (1955) ह्या पुस्तकावर Language नियतकालिकाच्या ३४ व्या खंडात (1958) परीक्षण लिहिताना असि शब्दाच्या व्युत्पत्तीविषयी जी चर्चा केली आहे, त्यात मिळते. प्रो. थीम यांचे असि शब्दाची व्युत्पत्ती व त्या शब्दाचा मूळ अर्थ ह्याविषयी मत असे आहे. ऋग्वेदोत्तर संस्कृतात जसा तरवार वाचक असि शब्द आढळतो तसाच लॅटिन भाषेत ensis 'तरवार' हा शब्द आढळतो. ह्या दोन शब्दात जे ध्वनिदृष्ट्या व अर्थदृष्ट्या साम्य आहे त्यावरून ते समव्युत्पन्न (cognates) मानण्यात येतात. त्यांच्या आधारे भाषाशास्त्रज्ञ मूळ इण्डोयुरोपिअन भाषेतला *ṇsis असा शब्द सिद्ध करू शकतात. पण त्याचा अर्थ मात्र लोहाची बनविलेली तरवार असा ते करू शकत नाहीत. कारण मूळ इण्डोयुरोपिअन भाषेत लोहवाचक शब्द सिद्ध करता येत नाही.[3] जर मूळ इण्डोयुरोपिअन काळी लोहाचेच ज्ञान गृहीत धरता येत नाही तर लोहापासून बनविलेली तरवार असा *ṇsis शब्दाचा अर्थ कसा करायचा ?

ह्या आपत्तीतून सुटण्याचा मार्ग प्रो. थीम यांनी दाखवला आहे. संस्कृत भाषेत वर्णवाचक काही शब्दांच्या रोहित : रोहि (लाल), हरित : हरि

---

१. ये बाहवो या इषवो धन्वनां वीर्याणि च । असीन् परशूनायुधं चित्ताकूतं च यद् हृदि ॥ अथर्ववेद ११.९.१.

२. मा ते गृध्नुरविशस्ता ... गात्राण्यसिना मिथू कः । ऋ. १.१६२.२०; वि पर्वशश्चकर्त गामिवासिः । ऋ. १०.७९.६.

३. इण्डोयुरोपिअन भाषासमूहात लोहवाचक शब्द परस्पराहून भिन्न आहेत : ग्रीक sídēros, लॅटिन ferrum, प्राचीन स्लाव्हिक želězo, गोथिक eisarn, संस्कृत कृष्णायस.

अनुक्रमणिका

(पिवळा) अशा जोड्या आढळतात. तशीच संस्कृतमध्ये 'काळा' ह्या अर्थी जो असित शब्द आहे त्याची असि शब्दाशी जोडी (असित : असि) कधीकाळी असल्याचे गृहीत धरले तर असि शब्दाचा अर्थ अति प्राचीन (अनुपलब्ध) संस्कृतात 'काळा' असा होता असे मानता येईल. आणि मग इण्डोयुरोपिअन भाषेसाठी जो *n̥sis शब्द सिद्ध होत होता त्याचा अर्थ लोखंडी तरवार करण्याऐवजी *काळा असा करता येईल. आता हा शब्द आणि त्याचा अर्थ ह्याविषयी कोणतीही अडचण रहात नाही. मूळ इण्डो-युरोपिअन भाषेच्या अर्थव्यवस्थेत (semantic system) लोहाची तरवार हा अर्थ बसत नव्हता. पण 'काळा' हा अर्थ बसतो, इतकेच नव्हे तर ग्रीक भाषेतील àsis '(नदीतील) चिखल' हा शब्द अर्थभिन्नतेमुळे बाजूस पडत होता तो आता संस्कृत असि, लॅटिन ēnsis यांच्याशी संबद्ध असल्याचे मानता येऊ लागले. मूळ विशेषण असलेल्या इण्डोयुरोपिअन *n̥sis 'काळा' ह्या शब्दापासून वरील तीन भाषेत तीन नामे तयार झाली. संस्कृत मधे त्या नामाचा अर्थ प्रथम (कृष्णवर्णीय) सुरी आणि नंतर लोहाची तरवार, लॅटिनमधे लोहाची तरवार, आणि ग्रीकमधे चिखल असा होतो.

प्रो. थीम यांनी असि शब्दाविषयी केलेले विवेचन सयुक्तिक वाटते. तेव्हा ऋग्वेदकाली पशु कापण्यासाठी उपयोगात येत असलेली सुरी जर कृष्णवर्णाची असली तर ती लोहाची बनविलेली असणार हे उघड आहे. ऋग्वेदाचा ऋषि-कुलमंडळाचा भाग प्राचीन मानला गेला आहे, त्यांत असि शब्द मिळत नाही. ऋग्वेदाच्या पहिल्या आणि दहाव्या मंडळात, म्हणजे ऋग्वेदाच्या सरत्या काळात तो आढळतो. तेव्हा साहित्यिक पुराव्याच्या आधारे भारतातील लोहकाल हा ऋग्वेदाच्या सरत्या काळा इतका (इ. स. पूर्व सुमारे १४०० वर्षे) मागे जाऊ शकतो हे स्पष्ट होते. तत्पूर्वीच्या काळात, म्हणजे ऋषिकुलमंडलाच्या काळात, पशूला कापण्यासाठी सुरीचा उपयोग करीत असतीलच, पण ती सुरी लोहाची होती असे निश्चितपणे आज म्हणता येत नाही. संस्कृत पुरती असि शब्दाची व त्याच्या अर्थाची उत्क्रांती अशी दाखवता येईल : (लेखाचे शेवटी)

डॉ. सांकलिया यांच्या लेखाप्रमाणे पुरातत्त्वीय पुराव्याच्या आधारे भारतातील लोहयुग इ. स. पूर्व ११०० वर्षे इतके मागे जाऊ शकते. भाषा-शास्त्रीय पुराव्याच्या आधारे ते ऋग्वेदाच्या सरत्या काळाइतके मागे जाते. तेव्हा आपल्यापुढे दोन पर्याय आहेत. पुरातत्त्वीय पुराव्यावरून निघणाऱ्या निष्कर्षाशी भाषाशास्त्रीय पुराव्याच्या आधारे निघणारा निष्कर्ष जमावा म्हणून

ऋग्वेदाचा सरता काळ इ. स. पूर्व ११०० असा मानायचा; किंवा ह्यापुढे उत्खननात उपलब्ध होणाऱ्या पुराव्यावरून भारतीय लोहकाल आणखीही मागे जाईल अशी आशा बाळगून सध्या ऋग्वेदाच्या सरत्या काळाविषयी जे सर्वसाधारण मत आहे तेच गृहीत धरायचे.

डॉ. सांकलिया त्यांच्या लेखात डॉ. मिराशींना प्रथम आग्रहाने सांगतात की "ऋग्वेदाचा काळ अजून निश्चित झालेला नाही." पण नंतर लगेच काही ओळीतच डॉ. बटकृष्ण घोष यांचे जे ऋग्वेदकाळाविषयी मत आहे (इ. स. पूर्व १००० वर्षे) ते गृहीत धरल्यास काय निष्कर्ष निघू शकतील तेही ते सांगतात. डॉ. घोष यांच्या मताचा उल्लेख डॉ. सांकलिया यांनी केला असल्यामुळे प्रस्तुत लेखाचा तो मुख्य विषय नसला तरी त्याविषयी दोन गोष्टी सांगणे इष्ट वाटते. डॉ. घोष यांचे मत त्यांनी पुढीलप्रमाणे व्यक्त केले आहे : From a purely linguistic point of view the *Rigveda* in its present form cannot be dated much earlier than 1000 B.C."[४] डॉ. घोष यांचे हे मत पारशी धर्मग्रंथातील गाथांच्या कालाविषयी त्यांचे जे मत आहे त्यावर आधारलेले आहे. अवेस्तातील गाथांची भाषा व ऋग्वेदातील संस्कृत यांतील साम्यामुळे त्या दोहोंचा एकच काल असल्याचे डॉ. घोष मानतात. आणि ज्या अर्थी त्यांच्या मते गाथांचा काल इ. स. पूर्व १००० वर्षे हा आहे त्याअर्थी ऋग्वेदरचनेचा कालही तोच असला पाहिजे असे डॉ. घोष प्रतिपादन करतात. परंतु गाथांचा काल इतका प्राचीन असल्याचे सर्व साधारण मत नाही. सर्वसामान्य मत गाथांचा काल इ. स. पूर्व सुमारे ६०० वर्षे असल्याचे आहे.[५]

४. *The Vedic Age*, p. 207. The History and Culture of the Indian People, Vol. I.

5. W. B. Henning, *Zoroaster* (1951), pp. 35–36 : "On the date (of Zoroaster) there have been, in essence, only two opinions. The Zoroastrian tradition has preserved a date which would put Zoroaster in the neighbourhood of 600 B. C. Opinion is divided according to whether this traditional date is accepted as true or rejected. I will say straightway that I count myself among those who accept the date and all that flow "from it."

अनुक्रमणिका

तेव्हा डॉ. घोष म्हणतात त्याप्रमाणे गाथांच्या कालावरून जर ऋग्वेदाचा काल ठरवायचे म्हटले तर मोठा अनवस्था प्रसंग ओढवेल. त्यामुळे तो विचार बाजूस सारायला हवा.[६]

दुसरे असे की, डॉ. घोष यांनी त्यांच्या लेखात इतिहासाभ्यासक एड्वर्ड मायर (Edward Meyer) यांचे ऋग्वेद संस्कृतीच्या कालाविषयी जे मत आहे ते उद्‌धृत केले आहे. ते असे आहे : "...... it is quite impossible to assign for the beginnings of the Vedic age—and of the specific Indo-Aryan culture beginning therewith–any date later than 1500 B.C."[७] तेव्हा अवेस्तातील गाथांच्या कालाशी ऋग्वेद मंत्रांच्या कालाची घातलेली गाठ एकदा आपण सोडली की, ऋग्वेद संस्कृतीचा जो काल डॉ. मायर यांनी मानला आहे त्याच्या फारसे मागे आपण न गेलो तरी ऋग्वेद सूक्तांचा प्रारंभकाल इ. स. पूर्व १५०० नंतर लगेच केव्हाही सुरु होऊ शकतो. त्यासाठी इ. स. पूर्व १००० वर्षे इतकी वाट पाहण्याची आवश्यकता उरत नाही.

अतिप्राचीन

मूळ इण्डोयुरोपिअन —> अनुपलब्ध संस्कृत —> ऋग्वेद —> अथर्ववेद व नंतरचे संस्कृत

* n̥sis 'काळा' —> * असि 'काळा' —> असि '(कृष्णवर्णीय लोहाची) सुरी' —> असि '(लोहाची) सुरी, तरवार'



6. M. Winternitz, *A History of Indian Literature* Vol. I. p. 309 / The *linguistic* facts, the near relationship between the language of the Veda and that of the Avesta ...... do not yield any positive results."

7. The Vedic Age, p. 210.

श्री. द. अ. देसाई

डॉ. पाटणकरांचा सौंदर्यसिद्धांत

सौंदर्यमीमांसा या डॉ. रा. भा. पाटणकर यांच्या ग्रंथाचा एक महत्त्वाचा उद्देश प्रचलित सौंदर्यसिद्धांतांची नवी व्यवस्था लावून एक संकल्पनात्मक नकाशा तयार करणे हा होता असे त्यांनी प्रस्तावनेत म्हटले आहे. त्या दृष्टीने सौंदर्य, कला यासारख्या संकल्पनांचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न करून या संकल्पना द्विध्रुवात्मक आहेत असा निकर्ष त्यांनी काढला आहे. सर्व समीक्षा-पद्धतींची या स्वायत्ततावाद व लौकिकतावाद अशा दोन ध्रुवांच्या साहाय्याने व्यवस्था लावण्याचा त्यांचा प्रयत्न असल्याचे दिसते.

कोणताही नवीन सिद्धांत मांडला गेल्यावर त्याच्याविषयी सांगोपांग चर्चा व टीका होणे आवश्यक आहे. अभ्यासकांचे ते कर्तव्यच आहे. डॉ. पाटण-करांच्या द्विध्रुवात्मकतेच्या सिद्धांताचा पाया तर्कशुद्ध विचारसरणीवर आधारलेला आहे की नाही हे तपासणे आणि त्या सिद्धांताने सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न सुटण्यास काही मदत होते काय हे पाहाणे हे ह्या लेखाचे उद्दिष्ट आहे.

डॉ. पाटणकरांच्या सिद्धांताचा पाया थोडक्यात पुढीलप्रमाणे मांडता येईल:

१) सौंदर्यविधान हे व्यक्तिविशिष्ट असते तसेच सार्वत्रिकही असू शकते. नीतिविधानही तसेच असते. म्हणून

२) मूरचे शिवत्व (good) या संकल्पनेचे विश्लेषण व त्या संदर्भातील विवेचन सौंदर्य या संकल्पनेच्या विश्लेषणाकरता वापरता येते. त्यावरून सौंदर्य हा प्रातिभ ज्ञानाचा विषय आहे असे ठरते.

३) कला, काव्य या संकल्पना विट्गिन्स्टाइनच्या कुलसाम्याच्या संकल्प-नेच्या आधारे समजून घेता येतात.

४) स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनेबद्दलची गॅलीची भूमिका थोडीशी बदलून कला ही संकल्पना लौकिकतावाद व अलौकिकतावाद (किंवा स्वायत्ततावाद) या दोन ध्रुवांच्या संदर्भात समजून घेता येते.

अनुक्रमणिका





मूरचे शिवत्वासंबंधीचे विवेचन सौंदर्य या संकल्पनेकरता वापरण्याआधी पाटणकरांनी नीतिमूल्यविधाने व सौंदर्यविधाने एकाच प्रकारची असतात असे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांच्याच शब्दात सौंदर्यविधान 'ज्याप्रमाणे व्यक्तिविषयक असते त्याचप्रमाणे ते सार्वत्रिकही असू शकते' हे असे कसे असू शकते याबद्दल त्यांनी विशेष लक्ष पुरविलेले दिसत नाही.

कलाकृतीतील साम्यभेदांचे अस्तित्व दाखवण्याकरता 'व्यक्तित्व म्हणजे नियमनिरपेक्षता नव्हे, व्यक्तित्व म्हणजे एकाच वेळी अनेक नियम प्रस्तुत ठरणे होय' असा दृष्टान्त ते देतात. कलेच्या अशा स्वरूपामुळे कलाकृतीच्या मूल्यमापनासाठी अनेक निकष आवश्यक ठरतात. हे निकष कोणते? या महत्वाच्या प्रश्नाचे उत्तर त्यांनी 'मूल्यमापनासाठी महान कलाकृतींचा उपयोग करावा' या शब्दांत दिले आहे. महान कलाकृती कशी ओळखावी हा अवघड प्रश्न आहे. महान व्यक्ती कशी ओळखावी या प्रश्नाच्या उत्तराएवढे त्या प्रश्नाचे उत्तर सोपे नाही असे मला वाटते.

पाटणकरांच्या भूमिकेचे परीक्षण करण्यास सुरवात करताना सौंदर्य व कला या एकाच प्रकारच्या संकल्पना आहेत की काय हे पाहाणे उपयुक्त ठरेल. कलांचे प्रत्यक्ष अस्तित्व आपल्याला दिसत असल्याने कला या संकल्पनेला अर्थ निश्चितच असला पाहिजे. सौंदर्य ही संकल्पना त्यापेक्षा गंतागुंतीची आहे. मला वाटते कला ही संकल्पना सतत स्वतंत्रपणे चर्चेकरता वापरण्याची काही आवश्यकता नाही. ज्या कृत्रिम रचनेच्या आस्वादाने सौंदर्यनिर्मिती होते ती रचना म्हणजे कलाकृती अशी व्याख्या आपण स्वीकारली तर आपले काम फक्त सौंदर्यसंकल्पनेच्या विश्लेषणापुरतेच मर्यादित राहील.

आता आपण नीतिविधाने व सौंदर्यविधाने यातील साम्यभेद तपासून पाहू खालील अ १ व अ २ ही नीतिविधाने आहेत व ब १ व ब २ ही सौंदर्यविधाने आहेत –

अ) १) लाच घेणे ही गोष्ट वाईट आहे.
    २) त्याने लाच घेतली ही गोष्ट वाईट आहे.

ब) १) गुलाबाचे फूल सुंदर असते.
    २) हे गुलाबाचे फूल सुंदर आहे.

वरील क्रमांक १ ची विधाने सार्वत्रिक असल्यासारखी वाटतात. क्रमांक २ ची विधाने व्यक्तिविशिष्ट आहेत.

अनुक्रमणिका

अ १ या सार्वत्रिक विधानाच्या संदर्भात ‘लाच घेणे ही गोष्ट वाईट कशावरून ?’ असा आपण प्रश्न केला तर त्या क्रियेचे विश्लेषण करण्याचा किंवा अन्य युक्तिवादाचा प्रयत्न केला जाईल किंवा ‘मला असे वाटते म्हणून’ असे उत्तर दिले जाईल. पण त्याकरता प्रत्यक्ष लाच घेण्याची कृती दाखवून काहीच उपयोग होणार नाही. याउलट ‘त्याने लाच घेतली ही गोष्ट वाईट कशावरून ?’ असा प्रश्न विचारला तर लाच घेणे हेच वाईट असते या सार्वत्रिक विधानाचा आधार घेतला जातो.

‘गुलाबाचे फूल सुंदर असते.’ या विधानाला उद्देशून ‘कशावरून ?’ असा प्रश्न विचारला तर आपल्याला प्रत्यक्ष फूल दाखवून ‘हे पहा, हे सुंदर आहे म्हणून’ अशा उत्तराने आपले समाधान केले जाईल. त्याऐवजी युक्तिवादाचा काही उपयोग नाही. या उलट ‘हे गुलाबाचे फूल सुंदर आहे.’ या विधानाला उद्देशून ‘कशावरून ?’ असा प्रश्न विचारला तर ‘मला तसे वाटते म्हणून’ असे उत्तर दिले जाईल किंवा ते सुंदर कशामुळे वाटते याचे वर्णन केले जाईल. पण सर्व गुलाबाची फुले सुंदर असतात म्हणून हे फूल सुंदर आहे असा युक्तिवाद होऊ शकत नाही. यावरून आपल्याला आढळते की व्यक्तिविशिष्ट नीतिविधानाच्या शक्यतेकरता प्रथम सार्वत्रिक नीतिविधान असावे लागते व सार्वत्रिक सौंदर्यविधान शक्य होण्याअगोदर व्यक्तिविशिष्ट सौंदर्यविधान असते. नीतिविषयक विधाने क्रियांच्या वर्गाला उद्देशून प्रथम केली जातात. व त्यानंतर आपण ती विशिष्ट कृतींकरता करतो. लाच घेणे म्हणजे काय याविषयी संकल्पना प्रथम तयार होते व त्यावरून लाच घेणे वाईट असते असे ठरते. एखाद्या विशिष्ट कृतीत ती संकल्पना अभिप्रेत आहे की नाही हे पाहिल्यावरच त्याकृतीविषयी नैतिक विधान आपण करतो. गुलाबाचे फूल सुंदर आहे की नाही हे पाहण्यास गुलाबाच्या फुलाची संकल्पना आधी मनात असण्याची आवश्यकता नाही.

नैतिक जाणिवा व्यक्तीच्या समाजाशी असलेल्या संबंधांवर अवलंबून असतात. आपल्यासारख्या भावना असलेला दुसरा कोणताही प्राणी विश्वात नाही असे एखाद्या व्यक्तीस वाटत असल्यास त्या व्यक्तीच्या दृष्टीने कोणतीही क्रिया नैतिक किंवा अनैतिक ठरणार नाही. (देव मानणे हा देखील मानवी भावना असलेले दुसरे व्यक्तित्व कल्पिण्याचाच प्रकार आहे.) खोटे बोलणे अनैतिक ठरण्याकरता निदान दोन व्यक्तींचा व लाच घेणे अनैतिक ठरण्याकरता किमान तीन व्यक्तींचा समाज आवश्यक आहे. समाजाचे घटक वाढले की नैतिक व अनैतिक क्रियांची संख्याही वाढत जाते.

अनुक्रमणिका

सौंदर्याचा अनुभव हा समाजनिरपेक्ष आहे. एकाकी व्यक्तीलादेखील सौंदर्यानुभव येतो. समाजातील घटकांचा त्याच्याशी काहीच संबंध नसतो.

एखादी कृती नैतिक आहे की अनैतिक हे ती नुसती पाहिल्याने समजत नाही. त्या क्रियेमागचा आशय आपल्याला समजावा लागतो. उदाहरणार्थ एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीला पैसे देत आहे हे पाहून आपल्याला कोणताच निष्कर्ष काढता येणार नाही. तो व्यवहार दान असू शकेल, उसने देण्याघेण्याचा असू शकेल, कामाचा मोबदला असू शकेल, लाच देणे असू शकेल किंवा आणखीही काही असू शकेल. एखादी क्रिया नैतिक आहे की अनैतिक हे बऱ्याचदा सांगता येत नाही. लक्ष्मणाने उर्मिलेचा त्याग करून रामाबरोबर वनवास स्वीकारला ही एकच क्रिया एका दृष्टिकोनातून नैतिक तर दुसऱ्या दृष्टिकोनातून अनैतिक ठरते. सुंदर रचना अशा प्रकारच्या सामाजिक संदर्भानुसार सुंदर किंवा असुंदर ठरत नाही.

नैतिकदृष्ट्या चांगले किंवा शिव हे विशेषण क्रियांच्या संकल्पनांना उद्देशून वापरले जाते, वस्तू किंवा विशिष्ट कृतीला उद्देशून नाही. विशिष्ट कृतींतील स्थल आणि कालांतील संबंधांवर तिच्यातील शिवत्व अवलंबून नसते. ते असते त्या कृतीमागच्या आशयावर आणि तो आशय त्या कृतीपुरता स्थलकालनिरपेक्ष असतो. चांगले हे विशेषण वस्तूला उद्देशून वापरले जाते तेव्हा त्याचा अर्थ शिव नसतो. या उलट सुंदर हे विशेषण विशिष्ट वस्तू किंवा रचना यांच्या संदर्भातच वापरले जाते. क्रियांच्या वर्गाबद्दल सौंदर्यविधान शक्य नाही. कविता सुंदर असू शकते. कविता करण्याची क्रिया सुंदर असू शकत नाही. एखादी कविता करताना असलेली अवस्था व व्यवस्था सुंदर असू शकेल पण ती विशिष्ट कृती, रचना म्हणून सुंदर ठरेल. कविता करण्याची क्रिया सुंदर असण्यामुळे नव्हे. सौंदर्यानुभवाचा संबंध नेहमी विशिष्ट आस्वाद्य वस्तूशीच असतो. म्हणून मूलतः नीतिविधाने सार्वत्रिक असतात व सौंदर्यविधाने व्यक्तिविशिष्ट असतात असा निष्कर्ष निघतो.

विशिष्ट नैतिक अनुभवाच्या विश्लेषणाआधी नैतिकतेचे निकष असतात व सौंदर्यानुभवानंतर सौंदर्याचे निकष ठरतात ही भूमिका पाटणकरांना मान्य नाही असे दिसते. त्यांच्यामते कृतींच्या नैतिकतेचे किंवा शिवत्वाचे ज्ञान प्रातिभ मार्गाने होते. त्याचप्रमाणे सौंदर्याचे आकलन देखील प्रातिभ ज्ञानानेच होते. कोणत्या वैशिष्ट्यांमुळे कलाकृती सुंदर ठरते हे आस्वादकाला समजल्यामुळेच त्याला सौंदर्याचा प्रत्यय येतो. ही वैशिष्ट्ये किंवा सौंदर्यनिकष व सौंदर्य यांचे

ज्ञान एकदमच होते असे त्यांचे म्हणणे आहे. मला वाटते ह्या भूमिकेप्रमाणे ते सौंदर्यनिकष म्हणजेच त्या कलाकृतीचे सौंदर्य असे ठरते.

एखादे फूल पाहाताक्षणीच ते सुंदर असल्याचा आपल्याला प्रत्यय येतो, पण ते कशामुळे सुंदर वाटले हे सांगायचे असल्यास आपल्याला थोडावेळ निरीक्षण करावे लागते. बऱ्याचवेळा ते सुंदर नेमके कशामुळे वाटते हे आपल्याला सांगता येत नाही. साहित्यांत तर हे जास्तच तीव्रतेने अनुभवाला येते. समीक्षकांनी कलाकृतीतील सौंदर्यस्थळे स्पष्ट केली की नंतर आपल्याला ती कां सुंदर वाटत होती याचा उलगडा होतो. ती सौंदर्यस्थळे किंवा ते सौंदर्यनिकष आपल्याला आस्वादाच्यावेळीच अस्पष्ट स्वरूपात जाणवत होते हे मान्य करता येईल पण विशिष्ट आशय असलेल्या क्रिया म्हणजे नैतिक क्रिया हे समीकरण जसे आपल्या मनात असते तसे विशिष्ट रचना म्हणजे सौंदर्य असे असत नाही. तसे असते तर एकाच कलाकृतीचा सतत आस्वाद घेऊन आपल्याला आनंदात मग्न राहता आले असते. पण आपल्याला असे आढळते की सतत तीच कलाकृती आस्वादाकरता वापरली तर सौंदर्यानुभवाची तीव्रता कमी कमी होत जाते. या उलट नैतिक क्रिया कितीही वेळा केली तरी तिच्यामुळे मिळणाऱ्या नैतिक अनुभवात फरक पडत नाही. म्हणून कलाकृतीला नावीन्य आवश्यक असते, अनन्यसाधारणता आवश्यक असते, नैतिक क्रियेला नाही.

वेगळ्या शब्दात हेच पुढील प्रमाणे मांडता येईल जोपर्यंत विशिष्ट क्रियेच्या नैतिक स्वरुपाबद्दल आपला विश्वास असतो तोपर्यंत ती क्रिया नैतिक अनुभव देत राहते पण विशिष्ट कलाकृतीच्या सौंदर्यावर विश्वास ठेवला तरी सौंदर्यानुभवाचे परिमाण घटत जाते. वरील सर्व विवेचनावरून सौंदर्यविधान व नीतिविधान सारखीच दिसत असली तरी ती तशी नाहीत हे स्पष्ट होते. म्हणून नीतिशास्त्रातील विवेचन सौंदर्यशास्त्राकरता वापरता येणार नाही असा निष्कर्ष आपल्याला काढावा लागतो.

मूरचे शिवत्वासंबंधी केलेले विवेचन बरोबर किंवा चूक असले तरी त्याची चर्चा करण्याची आवश्यकता नाही. कारण शिव आणि सुंदर हे शब्द एकाच प्रकारे वापरले जात नाहीत हे आपण पाहिले आहे. पण डॉ० पाटणकर सौंदर्याचे ज्ञान प्रातिभ मार्गाने होते असे स्वतंत्रपणे म्हणू शकतील. त्याकरता काही समर्थन देणे शक्य आहे का हे पाहाणे आवश्यक आहे. प्रातिभ ज्ञान म्हणजे काय या संबंधी प्रथम थोडे स्पष्टीकरण करणे योग्य होईल. पिवळ्या रंगाच्या पिवळेपणाची जाणीव आपल्याला प्रातिभ ज्ञानाने होते हे पाटणकरांनी

वापरलेले उदाहरण आपण विचाराकरता घेऊ. ही पिवळेपणाची जाणीव आपल्याला कशी प्राप्त होते? काही विशिष्ट कंपनसंख्येच्या विद्युच्चुंबकीय लहरी डोळ्यात शिरून मज्जापटलावर केंद्रित होतात. मज्जापटलावर काही विशिष्ट भौतिक–रासायनिक बदल घडतात व मज्जातंतूंतून जाणाऱ्या विद्युत्-संदेशाद्वारा त्यांची मेंदूच्या विशिष्ट विभागात नोंद होते. त्या नोंदीवरून पिवळेपणाची संकल्पना मनाच्या पातळीवर तयार होते. (मनाचे वेगळे अस्तित्व न कल्पिता मेंदूची नोंद म्हणजेच संवेदना असे मानणारा एक विचारवंताचा वर्ग असला तरी मी मनाची वेगळी पातळी कल्पिणे जास्त योग्य मानतो.) वर वर्णिलेल्या घटना म्हणजे पिवळेपणा नव्हे हे निश्चित. विशिष्ट प्रकाशलहरींना पिवळेपणा हा गुणधर्म असतो व त्या प्रकाशलहरी डोळ्यात शिरतात तेव्हा हा गुणधर्म नोंदला जातो हे प्रथमदर्शनी बरोबर वाटते पण जेव्हा अशा लहरी डोळ्यात शिरत नसतात अशा वेळीसुद्धा स्मरणाने आपल्याला पिवळेपणा कल्पिता येतो. रंगापेक्षा आवाज कल्पिणे जास्त सहजतेने शक्य होते. यावरून पिवळेपणा किंवा विशिष्ट आवाज हे भौतिक वस्तुगत गुण मानण्यापेक्षा भौतिक गोष्टींच्या व्यक्तीच्या इंद्रियांशी होणाऱ्या प्रतिक्रियां-वरून बनलेल्या मानसिक संकल्पना आहेत असे मानणे मला योग्य वाटते. या संकल्पना पूर्णपणे व्यक्तिगत आहेत. त्यांना व्यक्तीशिवाय स्वतंत्र अस्तित्व नाही असे मला वाटते. म्हणून मी या मानसिक पातळीवरील संकल्पना आहेत असे मानतो. या संकल्पनांचे भौतिक पातळीवरील विशिष्ट घटनांशी साहचर्य असते. त्या विशिष्ट घटनांची नोंद झाली म्हणजे ती संक-ल्पना मनांत निर्माण होते. या दृष्टीने त्यांचा एकास एक असा नित्य संबंध असतो. पण अशी संकल्पना मनात निर्माण झाली म्हणजे वास्तवातील तिच्या सहचारी घटना घडत नाहीत. म्हणून या संकल्पनांना स्वतंत्र अस्तित्व आहे, असे मी मानतो. रंग, गंध, आवाज वगैरे वस्तूंचे भौतिक गुणधर्म नाहीत असे मानण्यास आणखी एक आधार आहे. आपल्याला फक्त काही ठराविक कंपन-संख्येच्या प्रकाशलहरींमुळेच रंग दिसू शकतात. इतर प्राण्यांना आपल्याला न दिसणाऱ्या प्रकाशलहरींतदेखील दिसते, आपल्याला ऐकता न येणारी कंपने त्यांना ऐकता येतात. आपल्याला न येणारे गंध त्यांना येतात. पण ते रंग कोणते, ते आवाज कोणते किंवा ते गंध कोणते याबद्दल आपण काहीच कल्पना करू शकत नाही. सर्व विद्युच्चुंबकीय लहरींना रंग आहेत असे मानले (रंग या गुणाला वस्तुगतता प्राप्त करून देण्यासाठी) तरी आपल्याला ते कल्पिता येत नसल्याने आपल्या कल्पनाव्यवहारात त्याचा काहीच उपयोग

होत नाही. जणू काय इतर विद्युच्चुंबकीय लहरी रंगहीन आहेत असेच गृहीत धरून आपला व्यवहार चालतो. विद्युच्चुंबकीय लहरींचे विद्युच्चुंबकीय क्षेत्र, कंपनसंख्या, लहरीची लांबी, वेग वगैरे गोष्टी वस्तुगत मानता येतात पण रंग तसे मानता येत नाहीत. एखाद्या जन्मजात आंधळ्याला आपण विद्युच्चुंबकीय लहरींचे वस्तुगत (objective) गुणधर्म समजावून देऊ शकू, पण रंग म्हणजे काय हे समजावून देणे शक्य होणार नाही. यावरून ऐंद्रिय संवेदनांवरून ज्या मानसिक संकल्पना बनतात त्यांना वस्तुगतता नसते असे म्हणता येईल. म्हणून या संकल्पना तयार होणे हे प्रातिभ ज्ञानाने होते असे कोणी म्हटले तर त्याचा अर्थ वरील विवेचनाच्या संदर्भात समजावून घ्यावा लागेल.

पिवळेपणाची संकल्पना जरी प्रातिभ ज्ञानाने प्राप्त होते असे मानले तरी त्या संकल्पनेला पिवळेपणा म्हणावे हे प्रातिभ ज्ञानाने समजत नाही. ते आपण दर्शक व्याख्येने (ostensive definition) शिकतो. समजा, मोसंब्याचा रंग ज्यांनी पूर्वी कधी पाहिला नाही अशा व्यक्तींना एक मोसंबे दाखविले तर त्याच्या रंगाबद्दल त्यांच्या मनात संकल्पना निर्माण होतील त्या सर्वांच्या संकल्पना एकसारख्या नसण्याची पूर्ण शक्यता आहे; कारण सर्व व्यक्तींच्या इंद्रियांची क्षमता सारखी नसते. तरीदेखील 'मोसंबे पिवळे आहे' असे त्या सर्वांना सांगितले तर प्रत्येकजण आपल्या मनातील संकल्पनेला पिवळेपणा हे नाव देईल, आणि यानंतर जेव्हा जेव्हा 'मोसंब्याच्या रंगासारखाच रंग त्यांना दिसेल तेव्हा तो पिवळा असल्याबद्दल त्यांच्यात एकमत होईल. समजा, एक व्यक्ती मोसंब्याच्या रंगाला पिवळा म्हणत असेल व दुसरी एखादी त्यालाच नारिंगी म्हणत असेल तर त्यांच्यात 'मोसंब्याचा रंग कोणता? पिवळा की नारिंगी?' असा वाद होऊ शकेल. हा वाद कोणत्याही प्रकारचा युक्तिवाद करून मिटविणे शक्य नाही. दोघांपैकी एकाने आपल्या संकल्पनेचे नाव टाकून देऊन दुसऱ्याचे नाव स्वीकारणे हा एकच मार्ग आहे आणि एकदा या पद्धतीने त्यांच्यात एकवाक्यता झाली की नंतर नेहमी त्या रंगाच्या बाबतीत त्यांची एकवाक्यता होते. याचे कारण रंगाची संकल्पना ही वास्तवातील काही विशिष्ट भौतिक घटकांशी नेहमीच एकास एक असा साहचर्यसंबंध राखते.

सौंदर्याचे प्रातिभ ज्ञान पिवळेपणाच्या ज्ञानासारखेच आहे का? तसे असेल तर वास्तवाच्या कोणत्या तरी घटकांशी सौंदर्याचे साहचर्य असले पाहिजे. सौंदर्याची संकल्पना कोणत्या इंद्रियाच्या आधारे होते? त्याकरता पांच ज्ञानेंद्रियांहून वेगळे इंद्रिय आहे की ही पाच ज्ञानेंद्रियेच ते काम करतात? या सर्व प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला द्यावी लागतील. सौंदर्याकरता वेगळे ज्ञानेंद्रिय

कल्पिणे ही कल्पनाच हास्यास्पद वाटते. म्हणजे आपल्या ज्ञानेंद्रियांच्याद्वारा आपल्याला सौंदर्य जाणवते असे म्हणावे लागेल. संगीत, चित्र अशा कलांच्या बाबतीत यामुळे काही अडचण उद्भवत नाही, पण साहित्याचे काय ? कोणत्या इंद्रियाच्या साहाय्याने साहित्यातील सौंदर्याचे प्रातिभ ज्ञान होते ? हा प्रश्न सुटण्यासारखा दिसत नाही. लिखितभाषेतील सौंदर्य डोळयांनी किंवा श्रुत भाषेतील सौंदर्य कानांनी जाणवते असे म्हणता येत नाही.

सौंदर्याचे वास्तवाच्या कोणत्यातरी घटकाशी साहचर्य असते असे गृहीत धरले तर 'ज्या सर्व व्यक्तींना मोसंबे पिवळे दिसते त्यांना एकच कलाकृती सारखीच सुंदर का वाटत नाही ?' हा आणखी एक जटिल प्रश्न उभा राहातो. या प्रश्नाचेही उत्तर आपल्याला देता येत नाही. यावरून निष्कर्ष असा निघतो की सौंदर्याचे ज्ञान पिवळेपणाच्या ज्ञानाप्रमाणे होत नाही. (शिवत्वाचे ज्ञानही पिवळेपणाच्या ज्ञानाप्रमाणे होत नाही हे थोडा विचार केल्यास स्पष्ट होईल). दोन व्यक्तींमध्ये सौंदर्याच्या निकषांबद्दल एकवाक्यता न होणे किंवा सतत आस्वाद घेतल्याने सौंदर्यानुभवाची तीव्रता कमी कमी होणे यासारख्या गोष्टीही सौंदर्याचे ज्ञान पिवळेपणाच्या ज्ञानासारखे होत नाही हे स्पष्ट करतात.

पिवळेपणा, गोडी यासारखे शिवत्व, उपयुक्तता हे वस्तूंचे किंवा क्रियांचे ज्ञातृगत गुण मानता येत नाहीत. एखाद्या क्रियेचे शिवत्व किंवा वस्तूची उपयुक्तता आपल्याला जाणवण्याआधी एक आशयात्मक व्यूह आपल्या मनात असणे आवश्यक असते. गोडी किंवा पिवळेपणाच्या ज्ञानासाठी अशा व्यूहाची पूर्वअट नसते. फक्त त्या अनुभवांना नाव द्यायचे असेल तर पूर्वानुभवाची गरज असते. शिवत्व किंवा उपयुक्तता यासारखे गुण (त्यांना गुण मानायचे असल्यास) संपूर्णपणे ज्ञातृगत असतात. ते वस्तूवर किंवा कृतींवर आरोपित केले जातात पण त्यांचे वस्तुगत गुणांशी कोणतेही साहचर्य नसते. त्यामुळे विशिष्ट कृती किंवा वस्तू आणि हे गुण यांच्यात एकास एक असा संबंध नसतो व व्यक्तीव्यक्तींत त्यांच्याबद्दल एकवाक्यता नेहमीच शक्य होत नाही. सौंदर्य ही संकल्पना शिवत्व व पिवळेपणा या दोन्हीहून वेगळ्या प्रकारची आहे. सौंदर्याचा पिवळेपणासारखा पूर्वसंकल्पनेविना प्रत्यय येत असल्याने 'सुंदर' हे 'पिवळे' यासारखे विशेषण आहे असा गैरसमज व्हायची शक्यता आहे. पण या दोहोंतील भेद आपण या आधीच पाहिला आहे. सौंदर्य या संकल्पनेचे विश्लेषण करण्याकरता सौंदर्यानुभवाचे विश्लेषण करावे लागेल, जसे आपण पिवळेपणाच्या अनुभवाचे केले. पण येथे आपल्याला पाटणकरांची भूमिका तपासणे हा प्रधान हेत असल्यामुळे त्या विश्लेषणात शिरण्याची गरज नाही.

प्रा. ब्रॉडच्या मतानुसार पिवळेपणा हा अंतिम गुण व शिवत्व, सौंदर्य हे पराश्रयी गुण मानून समस्या सोडवणे म्हणजे शिवत्व, सौंदर्य हे वस्तुगत गुण आहेत या चुकीच्या गृहीतामुळे निघालेले चुकीचे निष्कर्ष वापरून समस्या सुटल्याचा आभास निर्माण करणे होय.

ज्या कृत्रिम रचनेच्या आस्वादातून सौंदर्यानुभव प्राप्त होतो ती कलाकृती ही व्याख्या स्वीकारून कलेच्या स्वरूपाचा आपल्याला पूर्ण बोध व्हायला हवा असेल तर सौंदर्यानुभव म्हणजे काय याबद्दल आपल्या मनात काही निश्चित संकल्पना पाहिजेत. आणि खरी अडचण येथेच आहे. कलांमधील काव्य हा एक प्रकार जरी घेतला तरी त्यात सौंदर्यनिर्मिती कशामुळे होते याबद्दल विचारवंतांत एकवाक्यता नाही. याचे कारण सौंदर्यानुभवाच्या स्वरूपाचे अज्ञान आहे असे मला वाटते. काव्यांत अनेक उपप्रकार असतात हे जाणून देखील सर्व काव्यप्रकारातून सौंदर्यनिर्मिती होते याबद्दल कोणाचे दुमत दिसत नाही. म्हणजे सौंदर्य या संज्ञेने अनेक प्रकारचे अनुभव सूचित होतात असे तरी आपल्याला मानावे लागेल किंवा हे सगळे अनुभव मूळ सौंदर्यानुभवांतून उद्‌भवलेले आनुषंगिक आहेत असे तरी मानावे लागेल. पहिला पर्याय स्वीकारायचा तर या सर्व अनुभवांना सौंदर्य हे एकच नाव का द्यायचे या प्रश्नाला उत्तर द्यावे लागेल. आणि असे उत्तर नाही असे मला वाटते. म्हणजे आपल्याला दुसरा पर्याय स्वीकारावा लागतो.

डॉ. पाटणकरांनी पहिला पर्याय स्वीकारला आहे. आणि भिन्न भिन्न जातीच्या अनुभवांना सौंदर्यानुभवात का अंतर्भूत करायचे या प्रश्नाचे उत्तर त्यांनी विट्‌गिन्स्टाइनची रचना कुलसाम्याची संकल्पना वापरून दिले आहे. ही संकल्पना वापरून 'काव्य या संकल्पनेविषयी आपल्याला काय बोध होतो ?' व नवीन शब्दरचना आपल्यापुढे ठेवली तर 'ती काव्यप्रकरणात येते की नाही हे आपल्याला ठरवता येते का ?' याचा आपल्याला विचार करायचा आहे.

विट्‌गिन्स्टाइनला मुळात काय म्हणायचे होते हे आपल्या दृष्टीने महत्त्वाचे नाही. पाटणकरांनी कुलसाम्याची संकल्पना ज्या स्वरूपात आपल्यापुढे मांडली आहे त्या स्वरूपात स्वीकारून आपल्याला तिचे परीक्षण करायचे आहे. कोणताही एक घटक समान असलेल्या दोन गोष्टी एका कुलांतील समजायच्या असे ठरवले तर जगांतील सर्व गोष्टी एकाच कुलांत असल्याचे दाखविता येईल, ही आपत्ती लक्षात घेऊन पाटणकरांनी एक मूलादर्श व त्या मूलादर्शात आढळणाऱ्या कोणत्याही घटकाचा ज्यांच्यात आढळ होतो त्या गोष्टी मिळून



वापरतात. स्वभावतः वादग्रस्त असण्याकरता लागणारी खुल्या संकल्पनेची अट ते काढून टाकतात. ही अट काढल्यानंतर 'कला ही वादग्रस्त संकल्पना असते' म्हणजे काय ? तर वेगवेगळ्या काळात वेगवेगळ्या बाजूंनी तिचा विचार केला जातो, पण एकूण बाजू, एकूण अंगे तीच असतात. यावरून असा समज होण्याची शक्यता आहे की, ही अंगे आपल्याला समजली तर कलाव्यवहार इतर व्यवहारापासून वेगळा काढता येईल. पाटणकर ही सर्व अंगे दोन ध्रुवांच्या संदर्भात पाहातात. स्वायत्ततावाद किंवा अलौकिकतावाद व लौकिकतावाद हे ते दोन ध्रुव. पण हे ध्रुव सर्वच व्यवहारांत आढळतात असे त्यांचे म्हणणे आहे. त्यामुळे कलाव्यवहाराचे इतर जीवनव्यवहाराशी असलेले साम्य फक्त आपल्याला समजते, पण कलाव्यवहार कसा ओळखावा यावर काहीही नवा प्रकाश पडत नाही.

डॉ. पाटणकरांच्या द्विध्रुवात्मकतेच्या सिद्धांताचा पाया आपण परत एकदा निरखून पाहू. प्रथम ते मूरच्या शिवत्वाप्रमाणे सौंदर्य हा वस्तुगत गुण आहे असे मानून त्याचे ज्ञान पिवळेपणासारखे प्रातिभ मार्गाने होते असे म्हणतात. सौंदर्य ही संकल्पना निरवयव अविश्लेष्य आहे असा त्यांचा निष्कर्ष आहे. त्यानंतर सौंदर्य नावाची निश्चित गाभा असलेली संकल्पनाच नाही फक्त कला अस्तित्वात असलेल्या दिसतात ही भूमिका ते स्वीकारताना दिसतात. सर्व कलांत सौंदर्य नावाचा समान गुण नसल्यामुळे त्यांची कुलसाम्याच्या संकल्पनेच्या आधारे व्यवस्था लावल्यासारखे ते दाखवतात. पण ही व्यवस्था कशी याबद्दल कोणतेही ज्ञान होत नाही. शेवटी गॅलीच्या स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनेची सुधारित आवृत्ती वापरून पाटणकरांनी काय साधले ? त्यांच्या या संकल्पनेप्रमाणे कलेच्या अंगाची स्वायत्ततावाद व लौकिकतावाद या दोन ध्रुवांच्या साहाय्याने व्यवस्था लावता येते. 'या दोन ध्रुवांना स्वतंत्र संकल्पना मानता येईल काय ?' याचे परीक्षण होणे आवश्यक आहे असे मला वाटते. द्विध्रुवात्मकता हे फक्त कलाव्यवहाराचेच वैशिष्ट्य नसल्याने सौंदर्यशास्त्रांत हा सिद्धांत नसला तरी काही फरक पडत नाही. कारण त्याच्यामुळे सौंदर्यसंकल्पना किंवा कलास्वरूप यांपैकी कशावरही नवीन प्रकाश पडत नाही असे मला वाटते.

प्रातिभ ज्ञानाचा सिद्धांत अमान्य असल्यामुळेच विट्गिन्स्टाइनला कुलसाम्याची संकल्पना मांडावी लागली असे दिसते. डॉ. पाटणकर या दोन भिन्न तत्त्वप्रणालींची सांगड कशी घालतात ते कळत नाही. गॅलीच्या संकल्पनेनुसार कला या संकल्पनेचे रूप बदलत असते. विट्गिन्स्टाइनच्या कुलसाम्याच्या

अनुक्रमणिका

एक कुल ठरते अशी कुलसाम्याच्या संकल्पनेची मांडणी केली आहे. पण यामुळे प्रश्न तात्पुरता सुटल्यासारखा वाटला तरी प्रत्यक्षात जास्त बिकट झाला. 'मूलादर्शाची जाण आपल्याला कशी येते?' असा एक नवाच महत्त्वाचा प्रश्न यामुळे उत्पन्न झाला. पाटणकरांनी तो 'सामान्याची जाण कशी येते?' या प्रश्नासारखा आहे आणि हे प्रश्न येथे अप्रस्तुत आहेत असे म्हणून टाळला आहे. मूलादर्शाची जाण ही विशिष्टाची आहे सामान्याची नाही एवढी साधी गोष्टही त्यांनी लक्षात घेतलेली दिसत नाही. मूलादर्शांतील कोणते घटक कुल ठरवण्याकरता निवडायचे हा दुसरा महत्वाचा प्रश्न. 'जेव्हा दोन गोष्टींमधील साम्य अगदी मामुली असेल तेव्हा आपण संकल्पनेची कक्षा वाढवण्यास नकार देतो' असे त्यांचे या प्रश्नाला उत्तर आहे. हे 'मामुली' म्हणजे किती प्रमाणात याबद्दल त्यांनी काही लिहिले नाही. त्यामुळे याबद्दलचा निर्णय प्रत्येकाने आपल्या अंदाजाप्रमाणे घ्यावा की काय असा प्रश्न उपस्थित होतो. त्यांच्या उदाहरणाप्रमाणे शेक्सपियरचे साहित्य हा काव्याचा मूलादर्श मानला तरी त्या मूलादर्शातील कोणते घटक कुलसाम्य ठरवण्याकरता निवडायचे हे स्वातंत्र्य असल्यास जगांतील सर्व साहित्य काव्य आहे असे ठरविणे शक्य होईल. थोडक्यात ही कुलसाम्याची संकल्पना सौंदर्यशास्त्रात निरुपयोगी आहे. काव्य, कला वगैरे संकल्पना आपल्याला कुलसाम्याची संकल्पना वापरून समजून घेता येतात असे मानणे म्हणजेच काव्य, कला वगैरे संकल्पना समजून घेणे अशक्य आहे असे मानणे आहे असे मला वाटते.

काव्य, कला वगैरे संकल्पनांना निश्चित आकार नाही, गाभा नाही, असा कुलसाम्याच्या संकल्पनेवरून निष्कर्ष काढल्यानंतर पाटणकर या संकल्पना सतत आकार बदलत असतात असे सांगण्यासाठी गॅलीचा 'स्वभावतः वादग्रस्त संकल्पनां'चा सिद्धांत आधाराला घेतात. 'काही संकल्पना स्वभावतःच वादग्रस्त असतात' असे म्हणणे म्हणजे त्या संकल्पनांचे विश्लेषण करण्याच्या आपल्या असमर्थतेवर पांघरून घालण्याचाच प्रकार आहे असे मला वाटते. अशा भूमिकेतून ज्ञान किंवा विज्ञान यापैकी कशाचीच प्रगती शक्य नाही. पण पाटणकरांना सौंदर्यशास्त्रातल्या संकल्पना स्पष्ट करणे शक्य आहे असे वाटते. कलाकृतींच्या मूल्यमापनात त्याच त्याच गोष्टी परत परत वापरलेल्या दिसतात. कलेतील प्रमुख अंगे तीच असून तेच तेच सिद्धांत वरकरणी वेगवेगळ्या दिसणाऱ्या स्वरूपात पुन्हा पुन्हा आपल्यापुढे येताना दिसतात. थोडक्यात कला या संकल्पनेला निश्चित आकार आहे, फक्त वेगवेगळ्या काळी तिच्या वेगवेगळ्या अंगांना महत्त्व दिले जाते असे त्यांना वाटते. म्हणून ते गॅलीच्या संकल्पनेत दुरुस्ती करून ती कलेकरता

संकल्पनेची या संकल्पनेशी सांगड घातली तर कुलांतील घटक देखील सारखे बदलत जातील. मुळात कुलसाम्याच्या संकल्पनेनुसार कला ओळखता येत नाही. त्याला गॅलीचा सिद्धांत जोडून काय साधते ? विट्‌गिन्स्टाइन व गॅली यांच्या संकल्पनांत सौंदर्य या संकल्पनेचा उल्लेख नाही. त्यांच्या संकल्पनांत प्रातिभ ज्ञानाने जाणलेल्या सौंदर्याचे स्थान काय ? त्याचा अभाव जाणवल्यामुळेच पाटणकरांनी मूरचा प्रातिभज्ञान वाद सुरवातीला जोडला असावा. पण या सौंदर्याला त्या सिद्धांतात जागा असल्याचे दिसत नाही. भिन्न भिन्न तत्वज्ञानांची जोडणी करून नवीन सिद्धांत मांडणे धाडसाचे आहे असे मला वाटते. सर्वांच्या सिद्धांतात काहीतरी तथ्य आहे असे लोकशाहीवरच्या श्रद्धेतून आपल्याला वाटले तरी नवीन सिद्धांत मांडताना दुसऱ्यांना जाणवलेल्या गोष्टी आपल्या सिद्धांतातून तर्कशुद्ध रीतीने निष्पन्न होताना तरी दाखविल्या पाहिजेत किंवा चुकीच्या होत्या असे तरी दाखविले पाहिजे. वेगवेगळे गुणधर्म असलेल्या घटकांचा पाया रचला तर त्याच्यावर कळस उभा राहाणे नेहमीच शक्य होणार नाही.

साहित्यातील सौंदर्याबद्दल जेव्हा उल्लेख केला जातो तेव्हा सर्व समीक्षकांना सौंदर्य या नावाने जाणवणारी संकल्पना एकच आहे की नाही, हा प्रश्न प्रथम सोडविला पाहिजे. नाहीतर वेगवेगळ्या आंधळ्यांना हत्तीचे स्वरूप सापासारखे, भिंतीसारखे, खांबासारखे वगैरे जाणवले तसा प्रकार व्हायची शक्यता आहे. प्रत्येक समीक्षक सौंदर्य या संकल्पनेने ज्याचा उल्लेख करतो त्याच्यापेक्षा सौंदर्य वेगळे असण्याची शक्यता आहे. नीतिवादी किंवा बोधवादी समीक्षकांना जे सौंदर्य म्हणून जाणवते त्याची जात रचनावादी समीक्षकांना जाणवणाऱ्या सौंदर्याचीच आहे का ? हा व ह्या प्रकारचे प्रश्न जोपर्यंत सोडवले जात नाहीत तोपर्यंत सर्व समीक्षकांना सापडलेले सौंदर्यनिकष एकत्र करून द्विध्रुवात्मक नकाशा तयार करण्याने काही साध्य होते असे मला वाटत नाही.

डॉ. पाटणकरांचा सिद्धांत मला अमान्य असला तरी त्यांच्या ग्रंथाचे इतर दृष्टिकोनातून मूल्य एवढे मोठे आहे की त्यांत यामुळे फारसा फरक पडत नाही. त्यांच्या विवेचनाचा विस्तार, खोली व सुबोधता या गुणांमुळेच वाचकाच्या विचारांना चालना मिळते. आणि हेच ग्रंथकर्त्याचे सर्वांत मोठे श्रेय मी मानतो. त्यांच्या विवेचनपद्धतींतील अनाग्रही वृत्ती व नम्रता शास्त्रीय चर्चाव्यवहाराचा आदर्शच आपल्यापुढे ठेवतात.

◆ ◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

श्री. बाबूराव चंदावार

तरण्याचा मार्ग हवा

---

[१]

गुणवत्तेनुसार माणसाला योग्यता प्राप्त होते. गुणवत्तेचे वेगवेगळे निकष आहेत. अर्थात कांही निकष असे आहेत की माणूस त्यामुळे वंदनीय होतो. ' बोले तैसा चाले त्याची वंदावी पाऊले ' या संतोक्तीत हा निकष स्पष्टपणे सांगितलेला आहे. बोलल्याप्रमाणे चालणारा माणूस वंदनीय असतो असा याचा निष्कर्ष आहे. बोलणे आणि चालणे या माणसाच्या दोन वेगळ्या अवस्था आहेत. बोलणे म्हणजे उक्ति. चालणे म्हणजे वागणे किंवा कृति. या दोन अवस्थात एक स्वाभाविक अंतर आहे. उक्ती हा एक संकल्प आहे. कृती हे एक आकर्षण आहे. माणसाला मन आहे. तसेच चित्तही आहे. मनात संकल्प उठतो. चित्ताला आकर्षण होते. मन आणि चित्त या दोहोत अंतर आहे. ज्यावेळी मनात संकल्प उठतो त्याचवेळी चित्ताला आकर्षण होत नाही. किंवा चित्ताला आकर्षण होते त्याचवेळी मनात संकल्प उठत नाही. म्हणून चित्त आणि मन या दोहोंच्या अभिव्यक्तीत अंतर आहे. याचमुळे बोलण्यात आणि वागण्यात अंतर पडते. या अंतराचे स्वरूप जाणता आल्यास माणसात वसणाऱ्या अंतरविरोधाचा अर्थ लागू शकेल.

मानवी जीवनातील प्रश्नांची उकल होण्यासाठी माणसात वसणाऱ्या अंतरविरोधाचे स्वरूप कळणे आवश्यक आहे.

[२]

मन आणि चित्त या दोहोंत जे स्वाभाविक अंतर आहे ते असणारच. पण दोहोंच्या अभिव्यक्तीची दिशा भिन्न होते तेव्हा ते माणसाच्या दुःखास कारण होते. मनात एक संकल्प उठला असेल. चित्ताचे आकर्षण अगदी त्याच्या विरुद्ध दिशेला असेल. मन एकीकडे धावेल, व चित्त मनाच्या विरुद्ध दिशेने. अशावेळी दोहोंची अभिव्यक्ति माणसाचे व्यक्तित्व घडविण्यास बाधक ठरते.

अनुक्रमणिका

माणसाचे व्यक्तित्व घडविण्यासाठी मन आणि चित्तात सुसंवाद किंवा मेळ असला पाहिजे. याची जाणवण्याइतपत दुर्मिळता सर्वत्र आहे. जगात अनेक प्रकारची आकर्षणे निर्माण झाले आहेत. चित्त त्याकडे आकर्षिले जात आहे. यामुळे मन करपून जात आहे. ते संवेदनशून्य व बधीर बनत आहे. मनात संकल्प उठेनासे झाले आहे. चित्ताकर्षणाचा बंदिवास मनाला भोगावा लागत आहे. मनाला न पटणाऱ्या गोष्टी माणूस करतो आहे. मन संवेदनशून्य झालेले दिसते म्हणून मन बिघडले आहे असे म्हटले जाते. मनाला संवेदना मुळात आहेतच. संवेदनातून संकल्प उद्भवतो. चित्ताच्या आकर्षणाने मन ओढून जाते. यांतून भोगवासना जन्माला येतात. हे चित्ताचे मनावर होणारे आक्रमण आहे. हे आक्रमणच मनविकासाचा रस्ता रोखून धरते. याने मनाचा विकास थांबतो. मनुष्य संस्कृतिहीन होतो, मनाच्या विकासातून माणसाची संस्कृति निपजते. मन संवेदनशून्य बनल्यावर संकल्प उद्भवत नाहीत. म्हणून माणसाची प्रतिभा फाकत नाही. संस्कृतिनिर्मितीशी प्रतिभेचा सरळ संबंध आहे. पण चित्ताच्या अनुकूलतेशिवाय प्रतिभा फाकत नाही. यामुळे संस्कृतिनिर्मितीची प्रक्रिया मंदावते व थांबते.

[३]

संवेदनेच्या विपरीत दिशेने आकर्षण वाढत आहे. यामुळे मानवी संबंधात नाते निर्माण होत नाही. संवेदनेतून माणसाचे नाते जन्माला येते. पण नाते नसलेले कृत्रिम संबंध निर्माण होत आहेत. संबंधात भावना नसली की संवेदना नसते. भावनेच्या अभावातून संबंध कृत्रिम बनतात. कृत्रिमता यांत्रिकतेचा संस्कार आहे. यांत्रिकसंस्कार भावना व संवेदनेला हद्दपार करतात. मनाला चित्त का अनुकूल होत नाही. व चित्ताचे आकर्षण मानवी संकल्पाच्या विपरीत दिशेने का धावत सुटते, याचा पुरेसा प्रमाणात उलगडा होत नाही. तो केव्हांतरी झाला पाहिजे. मला वाटते असा उलगडा होण्याची वेळ आलेली आहे. अनेक-जण अनेक कारणामुळे हा उलगडा करण्याचे टाळताना दिसतात. जे निःसंदिग्धपणे स्वीकारले आहे ते अव्हेरणे कदाचित जमत नसावे. या दृष्टीने माणसाचे मन संकोची आहे. एकदा स्वीकारलेले टाकताना मनात संकोच निर्माण होतो व ते टाकणे कमीपणाचे वाटते. कारण प्रतिष्ठाहानी होत असल्याचे भय वाटते. पण यात प्रतिष्ठाहानी नाही. चुकलेला मार्ग सुधारण्याची वृत्ती आहे. अशी वृत्ती असावीच लागते. त्याशिवाय माणसाचा तरणोपाय नाही.

चित्ताचे आकर्षण मानवी संकल्पाच्या विपरीत दिशेने का धावत सुटते याचा उलगडा होण्याची वेळ आली आहे असे मी वर म्हटले आहे. वेळ आली

अनुक्रमणिका

आहे म्हणजे काय असा प्रश्न कोणी करू शकेल. वेळ आली आहे याचा अर्थ आजवर माणसानी जी समजूत करून घेतली होती ती बरोबर होती किंवा चुकीची होती हे तपासण्याची वेळ आलेली आहे असा मी करतो. समजूत दोन प्रकारची असते. एकीत जाणीव असते. दुसरीत जाणीव नसते. म्हणजे नेणीव असते. जाणीवेला अनुभूतीचा आधार असतो. नेणिवेचा आधार आभास असतो. चित्ताच्या आकर्षणाला आभास होतो. अनुभूती मनाच्या संकल्पातून येते. चित्ताच्या आकर्षणाला झालेला आभास व मनाच्या संकल्पातून आलेली अनुभूती या दोहोंपैकी कोणत्या गोष्टीच्या प्रभावातून माणसाची समजूत जन्माला आलेली आहे याचा शोध घेतला पाहिजे. समजुतीला कालमर्यादा असते. विशिष्ट काळांत विशिष्ट समजूत झालेली दिसते. नंतर ती बदलत असते. म्हणून समजूत सामान्यत: लवचिक असते. पण समजुतीचे एक असामान्य स्वरूप आहे. हे स्वरूप म्हणजे पूर्वग्रह होय. अशी असामान्य समजूत बदलत नसते. अशा समजुतीला प्रतिष्ठा चिकटलेली असते. ती बहुधा खोटीच असते.

[४]

माणसाच्या प्रगतीत विज्ञान मोठीच क्रांती घडवून आणील अशी समजूत माणसाने करून घेतली. विज्ञानाची म्हणून जी अनेक साधने निर्मिली गेली ती यंत्रे बनली. विज्ञान ही एक माणसाच्या भविष्याचा शोध घेणारी दृष्टि आहे. यंत्रात ही दृष्टि जशीची तशी आलेली कुठेच दिसत नाही. यंत्राचे स्वरूप विज्ञानाला अनुरूप रहावे अशी अपेक्षा होती. व ही अपेक्षा वाजवी होती. पण यंत्रात अवधान नसते. आणि यंत्रात अवधान ओतता येत नाही. अवधान चेतना आहे. यंत्रासारख्या जड वस्तूला अवधान राहू शकत नाही. म्हणून यंत्र बनले पण अवधान हरपले. अवधानात विज्ञानाची दृष्टि शिल्लक राहते. व विज्ञानाचा हेतु कायम ठेवता येतो. यंत्र विज्ञानातून निपजले पण नियंत्रणाबाहेर गेले. यामुळे यंत्रात विज्ञान शिल्लक राहू शकले नाही. विज्ञानात अवधान असते. यंत्रात ते नसते. म्हणून यंत्र म्हणजे विज्ञान नव्हे. यंत्राचे संचालन माणसानी करावे हे गृहीत आहे. कारण यंत्र स्वत: संचालित असू नये ही विज्ञानाची दृष्टि आहे. जे यंत्र स्वसंचालित असते ते विज्ञानाला अनुकूल नसते. विज्ञानाच्या दृष्टीत यंत्र माणसाच्या नियंत्रणात असणे आवश्यक असते. यंत्र माणसाची आवश्यकता आहे. माणूस यंत्राची आवश्यकता नाही. पण स्वसंचालित यंत्राने ही मान्यता बदलून टाकली आहे. स्वसंचालित यंत्राची आवश्यकता माणूस बनला आहे म्हणून माणूस यंत्राचा कळसूत्री बाहुली बनलेला दिसतो. अर्थात माणसाच्या

अनुक्रमणिका

अवधानामुळे यंत्राचे नियंत्रण व्हावयाचे होते. पण ते होताना दिसत नाही. यामुळे विज्ञानाची दृष्टी यंत्रात शिल्लक राहीनाशी झाली.

[५]

विज्ञान उपकाराचे व उत्कर्षाचे साधन आहे अशी माणसाने समजूत करून घेतली. ती खरी होताना दिसत नाही. समजूत चुकीची ठरताना दिसते. समजुतीचा आधारच चुकीचा होता असे म्हणायला हरकत नाही. पण तो का चुकीचा होता हा प्रश्न आहेच. चित्ताच्या आकर्षणामुळे होणारा आभास वास्तवाशी मेळ खाणारा नसतो. चित्त आकर्षिले जाते म्हणून माणूस मोहून जातो. माणसाच्या चित्ताला मोहाचे बंधन पडते. विज्ञान मोह नाही. ती एक जीवनदृष्टि आहे. पण विज्ञानाची उपकरणे मोहात पाडणारी असतात. माणसावर मोहबंधने लादणारी असतात. स्वसंचालित यंत्रे ही अशीच मोह-बंधने आहेत. या मोहबंधानत उपभोगाची तृप्ति नसते. ही बंधने उपभोगाची लालसा तेवढी निर्माण करतात. लालसेत माणूस लोंबकळून राहतो. माणसाला प्राप्त झालेली ही अवस्था अतिशय केविलवाणी आहे. माणसाची प्रतिभाशक्ति संकोच पावत असल्याचे हे लक्षण आहे.

यांत्रिक प्रगति माणसाच्या चित्ताचे आकर्षण बनले आहे. पण ही प्रगती म्हणजे मोहकता आहे, वास्तविकता नव्हे. यामुळे अपेक्षाभंगाचे दुःख माणसाला भोगावे लागत आहे. पुढे हे दुःख भोगत रहावे लागणार आहे. जगात सर्वत्र दाटलेली वैफल्याची भावना यांतूनच जन्माला आली आहे. यामुळे माणूस भ्रमिष्टासारखा झाला आहे. तो स्वतःचे संरक्षण शोधीत निघाला आहे. स्वतःची समजूत सुधारून चुकांचे परिमार्जन करण्याऐवजी तो भ्रमात जास्तीत जास्त रुतत चालला आहे. यामुळे त्याला संरक्षण मिळत नाही.

[६]

मानवी संबंधातील संवेदना नाहीशी करून यांत्रिक प्रगतीने औपचारिकतेचा संस्कार माणसावर केला आहे. म्हणून संबंधात औपचारिकता आलेली दिसते. संवेदनशून्यतेमुळे मनाला जडलेली औपचारिकता हा रोग आहे. म्हणजे तो मनोविकार आहे. मनोविकार पशुतेला जन्म देतो. संवेदनेचे संबंध व त्यातून निर्माण झालेले नाते वास्तविक पाहता माणसाचा संरक्षक कवच असतो. संवेदनेच्या संबंधात भावनेचा ओलावा असतो. माणूस माणसाला हवाहवासा वाटतो. भावनेच्या ओलाव्याचा हा गुण आहे. यांतूनच माणसाला हवे ते संरक्षण मिळत असते. पण मनोविकार हा संरक्षक कवच फोडून टाकतात.

अनुक्रमणिका

मानवी नाते नसलेले पशुतेचे साम्राज्य प्रस्थापित करतात. अशा तऱ्हेने माणसावर मनोविकारांचे आक्रमण होत जाते व माणसे पशुतेच्या स्वाधीन होत असतात. मनोविकारातून पशुता विकास पावते व याची परमावधी शस्त्रे व सेनेच्या निर्मितीत होते. ही पशुता स्वतःचे साम्राज्य निर्माण करण्यासाठी आक्रमणकारी, नियंत्रण कुशल म्हणून संघटित बनत असते. शस्त्रे व सेना पशुता संघटित व आक्रमक करण्यासाठीच उपयोगी पडतात. माणसाच्या संकल्पशक्तिवर आघात करून त्याच्या मनाचा पराजय करीत राहण्याचे एकीकडे सुरू असते. दुसरीकडे कल्याणकारितेचे मुखवटे चढवून व मानवी चित्ताला मोहित करून आकर्षित केले जाते. चित्ताचे आकर्षण झाले की शस्त्रे व सेना ही कल्याणकारी शक्ति असल्याचा भास माणसाला होतो. व यातूनच शस्त्रे व सेना माणसाची अनिवार्य गरज असल्याची माणूस समजूत करून घेतो.

जगात फोफावलेला राज्यवाद हा माणसाच्या अशा समजुतीतून अस्तित्वात आला आहे. या समजुतीमुळेच राज्याकडून स्वतःचे संरक्षण करवून घेण्याच्या भ्रमात माणूस सापडला आहे. अनियंत्रित यांत्रिक उत्कर्षामुळे मानवी संबंध औपचारिक बनले. ही औपचारिकता राज्यवादाच्या विकासाला साहाय्यक बनली. यंत्र व राज्य दोन्ही मानवी चित्ताच्या दोषातून निपजले आहेत. दोन्ही अनियंत्रित आहेत. कारण दोन्हींचा स्वभाव कोणतेच नियंत्रण स्वीकारण्याचा नाही. म्हणून ती अरिष्टें बनलेली आहेत.

[७]

चित्ताच्या दोषामुळे माणसाची चुकीची समजूत झाली. म्हणून माणसावर अरिष्ट आले. चित्त व मनाचा मेळ झाला असता व मनाच्या संकल्पाला वाव मिळाला असता तर माणसाची चुकीची समजूत झाली नसती, व माणसावर अरिष्ट आले नसते. आतां माणसाच्या डोक्यावरून पाणी गेले आहे. त्याला तरण्याचा मार्ग हवा आहे. तरण्याचा मार्ग कोणता हा मोठा प्रश्न त्याच्या समोर उभा झाला आहे.

◆ ◆ ◆

डॉ एस्. एस्. भोसले

शाहू छत्रपती

संदर्भ, प्रेरणा आणि कार्यदिशा

(पूर्वार्ध)

राजर्षी शाहू छत्रपतींच्या थोरपणाविषयी शंका नाही. ती गोष्ट वादातीत आहे. पण त्याचा संदर्भ कोणता हे महत्वाचे आहे. राजर्षींचे थोरपण कोणत्या संदर्भात मोजले जावे? कोल्हापूर संस्थानाच्या संदर्भात, महाराष्ट्राच्या की भारताच्या संदर्भात? हा प्रश्न तसा सरळ झाला, त्याऐवजी असा प्रश्न आवश्यक आहे की, कुठल्या संदर्भात राजर्षींचे थोरपण मापले–मोजले गेल्याने अबाधित राहील? कुठल्याही अंगाने झुकते माप न टाकता ते अबाधित्व शाबितच होईल? ह्याचे सरळ उत्तर हे आहे की, भारताच्या संदर्भात.

राजर्षी शाहूंच्या थोरपणाचा संदर्भ :

राजर्षींच्या थोरपणाचा विचार केवळ कोल्हापूर संस्थानच्या, किंवा महाराष्ट्राच्या संदर्भात करण्याने राजर्षींचे मूल्य खूपच उणे ठरेल. एकतर या कक्षेत न मावणाऱ्या लोकहितदक्ष राजपुरुषाचे मूल्यमापन, त्यामध्ये कोंबून, बसवून करण्याने कक्षेचे बिघडणार नाही पण व्यक्तिमत्त्वाला अन्याय होईल. म्हणून सीमित कक्षेत असीमित व्यक्तिमत्त्वाचे मूल्यांकन करण्याचा दावा व्यर्थच राहील. लक्षणीय हे आहे की, व्यापक थोरपण [illegible] चौकटीत बसत नसते आणि कोंबावयाचे म्हटले तरी चौकट फोडून स्वयंभूपणे सिद्ध होत असते. आणखी एक होते, मर्यादित चौकटींच्या आत बसवून अमर्यादिताचे मूल्यांकन करू पाहणाऱ्यांची ऱ्हस्व दृष्टी नजरेस पडते. थोरपणाजवळ किती बुटबैंगणपण

वावरते; याचे भान मिळते आणि मानवी जीवनातील अंतराची जाणीव होते. राजर्षींच्या बाबतीत हे घडले आहे. कोल्हापूर– महाराष्ट्राचा संदर्भ. त्यातल्या त्यात कोल्हापूरचाच संदर्भ अधिकतर त्यांच्याबाबतीत राखण्यात आला आहे.

या ऱ्हस्व दृष्टी मंडळींकडून आणखी एक घडले आहे. स्वतःच्या लघुत्वावर मात न करता अन्यांचे व्यापकत्व ऱ्हस्व कसे करता येईल, हा या लघु मंडळींचा एक अविच्छेद्य भाग असतो. स्वतःचे लघुत्व टाकायचे नाही. पण दुसऱ्यांच्या व्यापकत्वाचाही आदर करायचा नाही. अशी ही हेकेखोर भूमिका असते. व्यापक 'कन्व्हास' मध्ये राजर्षींचा विचार करू पहातात ते त्यांना कमी लेखू इच्छितात, असाही आक्षेप असतो; हा लघुत्वाचाच भाग असतो. खेरीज हेत्वारोप करणाऱ्या मंडळींच्या मनात एक भीतीही दबा धरून बसलेली असते. ती ही की, न जाणो कदाचित व्यापक संदर्भ घेतला आणि त्यामधील आवाक्यात राजर्षी सामावलेच नाहीत तर ! – या भीतीत अज्ञान असते. हे अज्ञान, राजर्षींच्या कार्य–कर्तृत्वाच्या अनभ्यासातून आलेले असते. पण त्याची जाणीव न बाळगता शाहू छत्रपतींच्या नावाने वल्गना करण्याच्या भरात (आणि तोच सर्वोत्तम अभ्यास मानण्याच्या कलात) चुळकाभर पाण्यात डुबुक् डुबुक् असे घडते. तेच अखंड विश्व असा भास होतो. भास खऱ्या मनांनाच बेरगटून राहिला तर बिघडायचे कारण नाही; पण सततच्या पुनरावृत्तीने इतरांनाही त्यांची बाधा होत रहावी हीच खरी चिंता आहे. हे होत आले आहे.

राजर्षी शाहूंचे उदयाला येणे हेच मुळी मोठेपण आहे. जहागिरदार घराण्यातल्या एका सामान्याचा, दत्तक योगाने राजघराण्यात प्रवेश होतो. ब्रिटिशांचे मांडलिक संस्थानिक असूनही सामान्यांचे असामान्य नेते होण्याचा दुर्लभ योग येतो, यामधील सामर्थ्य समजाऊन घेण्यासाठी खुजी, आंकुचित, थिटी कल्पना कुचकामी ठरावी हे स्वाभाविकच आहे; त्याबरोबरच राजर्षींच्या एतद्विषयक मोठेपणासंबंधी केवळ कुतूहलची भावना असणे हेही त्यांच्याविषयीच्या आकलनात न्यून राखणारे आहे. पण 'एक राजा, किती मोठं काम त्यानं केलं ?' ही आश्चर्याची जबर भावना आणि त्यापोटी राजर्षींच्या कार्याचा विचार हेही काही कमी न्यूनत्वसूचक नाही. लघुमानवाकडून तेही घडत राहिले आहे. 'राजाच होता, गाद्या गिरद्यांवर लोळून राहिला म्हणून कोणी थोडंच विचारलं असतं ?' ही सनातन संकेताची बाब याच्या मुळाशी आहे. एका बाजूने कुतूहल– सनातन संकेत इत्यादी गोष्टींनी मन व्यापलेले तर दुसऱ्या अंगाने त्यापोटी उसळलेल्या भ्रांत कल्पनांमधून कार्याचे महत्त्व विषद केलेले. परिणामी

सर्वांगास शेंदुराचे थरच फासले गेल्यास आश्चर्य नाही. पण त्यामुळे वस्तुस्थिती अस्पर्श्यच राहते हे समजावून घेतले पाहिजे.

साहजिकच राजर्षींच्या धोरण-कार्याचे, भारताच्या व्यापक संदर्भात, तत्कालीन परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर मूल्यमापन करणे गरजेचे आहे. त्यामुळे न्यूनत्व येणारच असेल तर भीती बाळगण्याचे कारण नाही आणि प्राप्त होणाऱ्या गौरवाने निष्कारण फुशारून जाण्याचे प्रयोजनही नाही. दोहोठायी 'सुखदुःख समेकृत्वा' हवे. इकडे किंवा तिकडे कलंडल्याने वस्तुस्थिती कलथून पडण्याची शक्यता राहते आणि यथार्थ मूल्यमापनाला ते होऊन तर भागत नसते. असा दृष्टिकोन बव्हंशी नसणे हे राजर्षींच्या कार्य-कर्तृत्वाच्या मूल्य-मापनातील एक वैगुण्य आहे. मात्र दृष्टिकोनाच्या अभावाचे वैगुण्य एखादवेळी परवडले तरी ते वैगुण्य हेच भूषण म्हणून कुरवाळत, जोपासत राहणे हे हानिकारकच आहे; ठरते. राजर्षींच्या बाबतीत याचीही वानवा नाही. म्हणजे एकीकडून लघु दृष्टी आणि दुसरीकडून वैगुण्य दृष्टी अशा 'पिग्मी' मंडळींच्या बेचक्यात, स्वतःच स्वतःची वंचना करून घेणारे, शाहू छत्रपतींचे मूल्यमापन होत राहिले आहे.

ते टाकून मूल्यमापनाची बैठक अंथरणे आवश्यक आहे. राजर्षींचा कृति-प्रवण सर्वस्पर्शी विचार, कोल्हापूर संस्थानामध्ये त्यांनी केलेल्या मूलगामी सुधारणाकार्याच्या पार्श्वभूमीवर, एकूण बाहत्या जगाच्या संदर्भात; दूरपरिणा-माच्या दृष्टीने समजावून घेणेच इष्ट ठरते. विवेकनिष्ठ विज्ञानयुगात नको इतके लवचिक बनून उपयोग काय ? सत्कार कशाचा करावा हे समजू शकले नाही तर हव्या त्या गतीने सामाजिक अभिसरण घडणार नाही. थिटचा आणि थोटचा यशावर अवलंबून राहिल्याने अवलंबून रहाणारे मागे पडतील; गतिशील समाज पुढे जाईल. तो थांबत नसतो. थांबणार नाही. हे भान चुकले तर, पुढे काही काळानंतर फुले- शिंदे- आंबेडकर- शाहू यांची वाट पुन्हा पहावी लागेल. पण स्वतःचा गतिरोध करून घेणाऱ्या समाजासाठी थोर लोकांना जन्माला घालण्याच्या चुका इतिहास पुन्हा पुन्हा करीत नसतो. म्हणून कुणाची वाट पहाण्यातही अर्थ नसतो. साहजिकच राजर्षी शाहू महाराजांसारखा क्रांति-कारक राजा निखळ 'कहाण्या,' 'लघुदृष्टी,' वैगुण्यशील प्रवृत्ती किंवा निव्वळ 'गोष्टी'त सुरवून ठेवणे इष्ट नसते. व्यापक संदर्भाचे भान राखून, राजर्षींसारख्या प्रजाहितदक्ष लोकनेत्याचे शाश्वत कृतिशील वैचारिक रूप व त्याचे विधायक परिणाम स्पष्ट होणे, एतद्विषयक मूल्यमापनातील प्राणभूत गाभा होय.

त्यासाठी एकोणिसाव्या शतकाचा उत्तरार्ध आणि विसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध थोडे आगेमागे सरून पाहणे युक्त आहे. त्यामुळे एकूण चित्र स्पष्ट होते. अधुरे-अर्धवट-अपुरे रंग विरून जातात किंवा दुसऱ्या स्पष्ट रंगाच्या पडछाया असतील तर त्यामध्ये मिसळून जाऊन ठळक बनतात. आखबंद चित्र उठावदार होते.

मात्र शाहू छत्रपतींच्या कार्यकर्तृत्वासंबंधी त्याकामी उपयोगी पडणारी उपलब्ध साधनें फारच तुटपुंजी आहेत, ती आहेतच ! राजर्षींचे प्रत्यक्ष कार्य, त्याचे दूरगामी परिणाम आणि त्यामागील विचारधारा विशद करून सांगणारी त्यांची भाषणे. जोडीला उपलब्ध ऐतिहासिक कागदपत्रे आणि सर्वसाधारणपणे बहुजन समाजीय दृष्टीतून झालेले शाहू छत्रपतींच्या विषयींचे लेखन. पण तशी तीही संख्या लहानच आहे. त्या सर्वांना धरून मूल्यांकनाची अंथरलेली बैठक रंगविणे प्राप्त कर्तव्य आहे.

शाहू छत्रपतींचे नुसते कार्य, त्यांची आणि त्यांच्या संबंधातील ऐतिहासिक कागदपत्रे किंवा त्यांची भाषणे ही एकेकशः राजर्षींना समजाऊन घेण्याच्या आणि देण्याच्या दोन्ही बाबतीत एकांगी आहेत. त्या दृष्टीने साऱ्यांचा संकलित उपयोग ही संशोधकाची नजर राहणे स्वाभाविक आहे. तीच खरी दृष्टी आहे. त्यातून राजर्षींनी जे केले ते कोणत्या धोरणाने केले आणि जे सांगितले ते कोणते आणि कसे उभारले, हे दिसते. हे 'आढळणे' दुहेरी आहे. प्रत्यक्ष विचार आणि प्रत्यक्ष कार्य; असे त्याचे अन्योन्याश्रयी स्वरूप आहे. त्याचे अविच्छिन्न रूप राजर्षींच्या भाषणांमधून, त्यांच्या ह्या ऐतिहासिक दस्तऐवजांतून आढळते. शाहू छत्रपतींनी अलोट कार्य केले; पण ते कोणत्या धोरणाने केले, का केले आणि कसे केले यासंबंधी काही त्यांनी ग्रंथलेखन केलेलें नाही. तसे ते करून, आपल्या कामामागची भूमिका विशद करून ठेवली गेली असती तर 'लघु-मानवा'कडून राजर्षींना बळी जाण्याचे कारण नव्हते. पण ते घडलेले नाही. त्या काळात ग्रंथलेखनाची प्रथा असूनही, राजर्षींनी इतर अनेक प्रथांप्रमाणे या लेखनप्रथेलाही शह दिला आहे. अल्पायुष्याचा शाप असलेल्या, कामात गढून गेलेल्या दूर दृष्टीच्या शाहू छत्रपतींना लेखनासारखे बैठे काम शक्य नव्हते. कृतीच्या वेडापुढे शब्दांचे उपयोजन फिके होते. नुसते शाब्दिक तत्वज्ञान सांगून उपयोग काय ? कार्यातून ते आकाराला आले की त्याचे मोल वाढते; हा राजर्षींच्या मनाशी विचार असण्याची शक्यताही नाकारणे कठीण आहे. कृति बोलांना आमंत्रित करते. तसे घडावे हा होरा नसेलच असे नाही. आणखी एक

असे आहे की, खऱ्या अर्थाने राजर्षींच्या घराण्याला–एकूणच समाजाला–लिखा-पढीचे अधिष्ठान नव्हते. निदान त्याकाळात तरी नव्हते. लेखन घडले नाही. कामाने ते घडविले, घडले जात आहे.

ह्या ग्रंथलेखनाची उणीव, शाहू छत्रपतींनी प्रसंगोपात केलेली भाषणें भरून काढतात. ती टीपा–टिप्पणी–संदर्भ यासह वाचली की अनेक गोष्टींचे अन्वय लागतात. राजर्षींचे नुसते कार्यच पाहिले किंवा नुसती भाषणेंच वाचली की 'वाहव्वा! काय दृष्टी! व्हिजन!!' असे गौरवोद्‌गारच निघतात. बाकी जियल्या तिथे राहते. थिजल्यासारखे गतिहीन होते; म्हणून राजर्षींच्या भाषणांच्या अंगाने त्यांचे कार्य तपासले किंवा त्यांच्या कार्याच्या नेढ्यातून त्यांची भाषणें अभ्यासली की त्यांच्या कार्याचे मर्म आणि त्यांची उकल सहजतेने होऊ शकते.

शाहू छत्रपतींच्या आजवरच्या चरित्रकारांनी, भाष्यकारांनी ही मर्मगाठ ध्यानात घेतली आहे. राजर्षींनी तुफानासारखी बलदण्ड चरित्ररेखा, त्यांच्या आयुष्यातील गतिमान घटनांबरोबरच त्यांच्या पुरोगामी वक्तव्याच्या साहाय्याने उभी करण्यात त्यांनी चांगले यश घेतले आहे. अर्थात दावा हा नाही की, शाहू छत्रपतींना समजाऊन घेण्याचा, समजाऊन देण्याचा त्यांच्या कार्याबरोबरच त्यांची भाषणें हा एकच मार्ग आहे. अर्थ हा आहे की, उपलब्ध मार्गांपैकी तो एक चांगला मार्ग आहे. इतरही काही आहेत.

राजर्षींच्या व्यक्तिमत्त्वातील व्यासंगपूर्ण कोवळिक :

त्या दृष्टीने जे हाती आहे त्यामधून राजर्षी छत्रपतींच्या व्यक्तिमत्त्वा-संबंधी, कार्यकर्तृत्वासंबंधी काही गोष्टी समजून येतात.

त्यामध्ये अरबूज समजल्या जाणाऱ्या शाहू छत्रपतींच्या वादळी व्यक्तिमत्त्वाला व्यासंगाची जोड होती, हा अप्रकमाचा पैलू होय. त्यात छत्रपतींच्या मानल्या गेलेल्या अरबूजपणाला, रांगडेपणाला धक्का आहे. विद्वानांची कदर आणि उत्तमोत्तम ग्रंथांच्या परिशीलनाची राजर्षींना आस्था होती. इंग्रजी व संस्कृत भाषांवर राजर्षींचे प्रभुत्व होते, मराठी त्यांची मातृभाषाच होती. राजर्षींनी ब्रिटिश अधिकाऱ्यांशी केलेल्या इंग्रजी पत्रव्यवहारावरून ओझरती नजर टाकली की, त्यांच्या इंग्रजीवरील प्रभुत्वाचे–त्यामधील खाचाखोचांसह असलेल्या प्राविण्याचे–सम्यक दर्शन होते. शाहू छत्रपतींनी 'देशी' शिक्षणा-व्यतिरिक्त उच्च शिक्षण घेण्यासाठी इंग्लंडला जावे असा ब्रिटिश शासनाकडून दबाव येत रहातो. गव्हर्नर लॉर्ड हॅरिस यांची, महाबळेश्वर येथे भेट घेऊन

पुढील शिक्षणासंबंधी इंग्लंडला जाण्याबाबतीतली स्वतःची नाखुषी मुलायमपणे
शाहू छत्रपती प्रकट करतात. स्वतःची 'केस' समजाऊन देतात, ज्या चार मुद्यांवर
आग्रही राहून ब्रिटिश शासन, शाहू छत्रपतींनी इंग्लंडला जावे असे म्हणते त्या
संबंधात, त्यांनी लॉर्ड हॅरिसला, धारवाडहून ७ जुलै, १८९२ रोजी पत्र लिहून
खुलासा केला आहे. शाहू छत्रपतींनी अत्यंत प्रभावीपणे, कुठेही मन दुखावणार
नाही किंवा इंग्लंडला जाण्याचे आपण मुद्दाम टाळत आहोत असा ग्रह होणार
नाही अशा खुबीने, सध्या इंग्लंडला जाणे का इष्ट नाही ते पटवून दिले आहे.
त्यामधील चातुर्य (इंग्रजी भाषेच्या लालित्यासह) वेधक आहे. ब्रिटिशांनी
आग्रह बाळगलेल्या दुसऱ्या व तिसऱ्या मुद्यासंबंधी राजर्षी लिहितात :

"Aboot the Second Point, namely that I will find it difficult to go away from my family. I have got great admiration for the civilisation of England and that admiration will increase with my age. After enjoy some worldly happiness. I do not think I shall then appreciate less advantage to be got from the trip. Besides, my wife perhaps will like to go to England with me and then we will go together and in that case she would be a persuasion to me rather than an obstacle.

About the third point, namely my people will want me, and my relations will also come in my way, I am sure that the people will not taken be so unwilling to see me go for a time, because by the time I will have got some children, and they will make my absence forgotten. They will get a native rule for a time for which they have been waiting for a very long time. The history of Kolhapur has been unfortunate for three generations and so the people are very afraid. But when I rule for a time, their fear will pass off and they will not mind my going. I will, at that time, hand over the charge to capable men;





and I hope Government will superintend them. There will be not fear about my elders permitting me to go after some years. Because they say they will allow me to go, and in my absence they will pass the time in taking care of my children. The Rani says that if I go now, my character will perhaps be spoilt, because my character is not as yet settled, and that in a continent like Europe there are many temptations."

यामधील युक्तिवाद, सहजता आणि नाखुषीही खुबीने दाखविण्यामागची प्रगल्भता लक्षणीय आहे. संस्कृतबद्दलची आठवण तर प्रसिद्धच आहे. १९०२ मध्ये केंब्रिज विद्यापीठाने राजर्षींना एल्. एल्. डीची पदवी दिली. पदवी प्रदानाच्या वेळी विद्यापीठाच्या कुलगुरूंनी लॅटिनमध्ये भाषण केले. राजर्षींनी उत्स्फूर्तपणे त्यास संस्कृतमधून उत्तर दिले. मराठीबद्दल प्रश्नच नव्हता. शाहू छत्रपती नागर मराठी बोलू शकत होतेच पण अस्सल गावरान मऱ्हाटमोळ्या मऱ्हाटी शैलीचा ऐटबाज थाटही उडवित असल्याने 'रांगडा राजा' घेडगुजरी, 'संस्कृतीचा गंध नसलेला माणूस' वगैरे वगैरे किताबही मिरवित होते. त्यात कमीपणाची भावना नव्हती. शाहू छत्रपतींची, यामागची भूमिका तद्विषयीच्या लोकशाही मनोवृत्तीमधून स्वच्छ होते. ती गोष्ट ही की, हा राजा प्रजेचा होता. आणि जे जे प्रजेचे ते ते या राजाचे होते. राजा प्रजेविना वेगळा नव्हता आणि प्रजा 'राजा'च होती. गोष्ट एवढीच आहे; पण त्यामध्ये मोठा अर्थ आहे. परिवर्तनाकडे त्याची दृष्टी आहे. रांगड्या भाषेचा व्यवहार जनतेशी केल्या जाणाऱ्या व्यवहाराच्या बाबतीत आहे. अधिकतर 'राजवाड्या'तील खासगत व्यवहाराशी निगडित आहे. अन्यत्र, पाहून घ्यावा असा प्रगल्भ शैलीचा सुसंस्कृत व्यवहार आहे. त्यांचे पुरावे शाहू छत्रपतींच्या भाषणातून, पत्रव्यवहारातून सहज दृष्टीस पडतात.

शाहू छत्रपती सामान्यांचे प्रतिनिधित्व करीत होते; साहजिकच जवळ त्या व्यतिरिक्त काही असूनही, सामान्यांच्याच शैलीत वर्तन करावे ही राजर्षींची दृष्टी होती. कारण त्यामुळे सामान्यांशी अधिक जवळीक होणे शक्य होते; आणि हाती घेतलेल्या कार्याला त्याची जरूरी होती. शाहू छत्रपतींनी ते साधले. मर्मस्थळे शोधून त्यावर स्वार होण्याची राजर्षींची हातोटीच विलक्षण होती.

शाहू छत्रपती रांगडे खरे, राकटही तसेच; पण कला, कलावंत, विद्वत्ता इत्यादी बाबतीतली त्यांची चहा ही, रांगडचा राकटपणाला छेदून पलीकडे जाणारी आहे. मॅक्समुलर पासून व्हीस डेव्हीडपर्यंतच्या कित्येक पाश्चात्य संस्कृत पंडितांनी वैदिक वाङमयावर लिहिलेल्या संशोधनात्मक ग्रंथाचे त्यांनी गाढ अवलोकन केल्याचे दिसते. समाजशास्त्रावरील तत्कालीन उत्तमोत्तम ग्रंथांचे त्यांचे परिशीलन चिकित्सक होतेच, पण फ्रेजर यांनी 'मंदबुद्धी' म्हणून 'गौरव' केलेल्या राजर्षीचे पाठांतरही दांडगे होते. समाजशास्त्र किंवा अन्य ग्रंथ यामधील महत्वाच्या इंग्रजी ग्रंथामधील पॅरेग्राफच्या पॅरेग्राफ राजर्षी उद्धृत करू शकत. साहित्यसम्राट न. चिं. केळकर यांनी त्याबद्दल 'प्रबोधन'कार के. सी. ठाकरे, स्वत: 'भिक्षुकशाहीचे बंड' लिहीत असताना, शाहू छत्रपतींनी केलेल्या मार्गदर्शनाबद्दल सांगतात, "... ... नंतर सध्या मी कोणते पुस्तक लिहीत आहे याची त्यांनी (शाहू महाराजांनी) चौकशी केली. 'भिक्षुकशाहीचे बंड' लिहीत आहे, असे सांगताच, संदर्भ ग्रंथांची नावे विचारली. मी सांगितली.

महाराज : सॅव्हेलचा 'प्रीस्टक्राफ्ट अॅण्ड किंगक्राफ्ट' हा ग्रंथ नाही तुझ्याजवळ ? वा, वा, तो तर प्रथम अभ्यासला पाहिजे. भिक्षुकशाहीप्रमाणे राजेशाहीसुद्धा ह्युमॅनिटीला जाचक ठरली आहे.

मी : मग आपणही त्या कक्षेत सापडता ?

महाराज : सापडणारच सध्याच्या राजेशाह्या काय अमरपट्टा घेऊन आल्या आहेत वाटतं ? आजच आम्ही ब्रिटिशांच्या कृपेच्या धाग्यांवर लोंबकळलेले आहोत. आज ना उद्या हा धागा तुटणारच. बरं, ते असो. हे पहा, अमेरिकेतील आर. पी. ए. सीरीजची पुस्तके चांगली अभ्यास कर. 'इंगरसॉल्स् रायटिंग्ज अॅण्ड स्पीचेस' तर नेहमीच अभ्यासात असली पाहिजेत. इंगरसॉल वाचल्याशिवाय समाजसुधारणेची भाषा कोणी बोलू नये.

— अशा कितीतरी संदर्भग्रंथांची नांवे महाराज भडाभड सुचवित होते. आणि कशात काय विषय आहे, यावर जिव्हाळ्याने प्रवचन करीत होते. या क्षणालाच प्रथमच महाराजांच्या व्यापक ज्ञानसंग्रहाचा मला साक्षात्कार झाला. फार काय, पण कित्येक पुस्तकांतले काही महत्वाचे इंग्लिश परिच्छेद त्यांनी मला पाठ म्हणून दाखविले. वरवर पहाणाऱ्यांना महाराज अडाणी, हेंगाडे वाटले, तरी अंतरंगाचा, मुख्यत्वे त्यांच्या परिपक्व ज्ञानाचा मागमूस इतरेजनांना सहसा लागतच नसे. आज तो मला लागला नि मी अगदी चाट पडलो. जवळ जवळ अर्धा तास ते सारखे तन्मयतेने बोलत होते नि मी

लितकाच तन्मय होऊन ऐकत होतो." प्रबोधकारांनी सांगितलेले हे एक उदाहरण झाले. अशी अनेक आहेत.

या साऱ्याचा अर्थ हा आहे की, स्वतःला सुसंस्कृत म्हणविणाऱ्या उच्चभ्रू मंडळींच्या दृष्टीतून शाहू छत्रपती 'रांगडे' होते. तसे मानले जात होते, पसरविले जात होते. यामुळे जनमतानुसारही ते 'दाणगट'च होते. पण अंतर्यामीची गोष्ट अशी आहे. की, शाहू छत्रपती सुसंस्कृत. अभिजात आणि परिवर्तनशील होते. व्यक्तिमत्त्व दुभंगलेले नव्हते पण एकाच गुणसमृद्ध व्यक्तिमत्त्वात अनेक परीची कित्येक व्यक्तिमत्त्वे सामावलेली होती. म्हणून केवळ वरवरच्या 'रांगडेपणा'तून काढले जाणारे व्यापक निष्कर्ष अयथार्थ ठरतात.

त्याचा उलगडा असा की, शाहू छत्रपतींचा व्यासंग मोठा, निरीक्षण सूक्ष्म आणि अवलोकन दाट होते. कार्यशक्ती जबर होती. आकर्षणशक्ती दांडगी होती. ध्येयदृष्टी निश्चित होती. मुत्सद्दीपण अजोड होते. फक्त बहाणा वेगळा होता. राजा या नात्याने, लोकनेता या नात्याने राजर्षींनी लोकांपासून काय दडवून ठेवले असले तर ते एवढेच–एवढाच बहाणा ! बाकी सारे आकाशासारखे उघडेवाघडे होते. राजर्षीजवळ कौशल्य होते. 'टॅक्ट' होती; पण लपाछपी, आडपडदा कुठेही नव्हता. पाटी कोरी होती. जीवनग्रंथाचे कुठलेही पान उघडावे आणि न्याहाळावे. 'महाकाय' शाहू छत्रपती इतक्याच महाकाय कर्तृत्वाच्या, उरीपोटी भेटीने समाधान लाभावे; अशीच मुळी राजर्षींची प्रचंडता आहे. खरे तर, परिस्थितीच्या प्रचंड गुंतागुंतीने मानवी हिशेबच पार खाऊन टाकावेत, धुळीला मिळवावेत; अशा कालौघात उभे राहून, शाहू छत्रपतींनी, मानवी संस्कृतीवर उगवलेली बांडगुळे तळामुळापासून कापून काढली. त्यामध्ये लोककल्याणाच्या निखळ भावनेखेरीज वैयक्तिक काय होते ? सार्वत्रिक समाजक्रांतीखेरीज नव्हता द्वेष, नव्हता मत्सर, नव्हता राग, काहीच नव्हते. विषादपूर्ण काही असलेच तर ओघात घडून गेलेले, हेतुपूर्वक काहीच नाही. त्यामधील बरवेपण शाश्वत तर वाईटपण तात्कालिक आहे, असते. आनुषंगिक बाबींना, मंत्रसामर्थ्याचे केंद्र मानून न्याय करण्याने न्याय होत नाही, अन्याय होतो. सर्वांगांनी समाधान लाभण्यासाठी केंद्र नेमकेपणाने टिपावे लागते, सोडून चालत नाही. राजर्षींबद्दलच नव्हे तर सर्वच थोरांबद्दल ते घडणे जरूर असते.

शाहू छत्रपती मांडलिक संस्थानिक असले तरी दोन हस्तक आणि एक मस्तक जुळवून गुडघेटेकू राज्यकर्ते नव्हते, मुत्सद्दी होते. सत्ता माणसाला उन्मत्त बनविते, भरड करते. सत्तेला चिकटलेलेच हे गुण असतात. राजर्षींनी याचा

अनुक्रमणिका

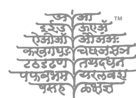
पिळा करून ते बाजूला ठेवले. जवळ बाळगते तर 'लोकांचे राजे' बनले नसते. कसे शक्य होते ? मागच्या पुढच्या इतिहासाची पर्वे, विराट लाटांप्रमाणे हेलावत होती. सर्वसाधारण समाजाच्या दुर्दैवाच्या दरीची प्रखर जाणीव मन कुरतडत होते. सर्वरीतीच्या गुलामगिरीला चूड लावून आर्यत्वपोषक आधुनिकतेचा पदर पकडण्याची ओढ होती, डोळ्याला कसलीच आंधळणी झालेली नव्हती, पण ब्रिटिशांचे मांडलिक संस्थानिकत्व ही मर्यादा होती. याचा अर्थ, शाहू छत्रपतींच्या कर्तृत्वाला मर्यादा नसली तरी ते कर्तृत्व गाजविण्यासाठी जे अधिकार वापरावयाचे होते त्यांना मर्यादा होती. ब्रिटीशांशी सरळ सरळ संघर्ष वर्ज्य होता. सरळ संघर्षाने राज्यच लयाला जाण्याची भीती होती. आणि राज्यसत्तेचे अधिष्ठान वगळून लोकसेवेला बळ प्राप्त होणे कठीण होते. काळ आणि माणसें दोन्ही प्रतिकूल होती. राजेपद स्वतःच्या ख्यालीखुशालीसाठी नव्हे तर लोकांच्या हितासाठी वापरावयाचे होते. राजर्षीनी ते वापरले. ख्यालीखुशाली अनेकजण करीतच होते. शाहू छत्रपतींनी तेच केले असते तर त्यामध्ये अधिक रंग आली असती आणि असलेल्या व नसलेल्या दंतकथांना खऱ्याखुऱ्या कथांचे मखर चढविले गेले असते. अधिक काहीच घडले नसते. पण राजर्षींना ते करावयाचे नव्हते. त्यांची ती दृष्टी नव्हती. त्यांना लोकांचे अंग आणि मन वाढविणारी ख्यालीखुशाली सांभाळावयाची होती. त्यांनी ती जोपासली. सामना ब्रिटिशांशी असल्याने मामला धीराचा आणि धीम्या वृत्तीचा होता. कसलीही आणि कुठलीही कुरापत काढून संस्थान गुंडाळणे ब्रिटिशांना अवघड नव्हते. राजेपद ! लोक-सेवेचे एक साधन; ते भोगावे—जनतेच्या नावावर भोगावे—अशी वांछा नव्हती. राजर्षींच्या दृष्टीने राजेपद महत्त्वाचे नव्हतेच, नगण्यच होते; पण लोकसेवेसाठी ते टिकविणे जरूर होते, ते मुत्सद्दीपणाने टिकवून शाहू छत्रपतींनी लोकसेवेचा उच्चांक केला. त्याकामी 'ठंडा करके खाओ' आणि 'पडते घेऊन राखाओ' हे सूत्र होते. येणाऱ्या आक्रमक हल्यासाठी ते जरूर होते. राजर्षीनी ते हेतुपूर्वक राखले, जोपासले. त्यामध्ये, ब्रिटिशांचा हालातोला बघून वागण्याचे धूर्तपण होते; मैत्रीही होती पण ब्रिटिश-निष्ठा नव्हती. शाहू छत्रपती अव्वल दर्जाचे राज्यकर्ते होते. आणि अव्वल दर्जाचा राज्यकर्ता कोणत्या उच्च प्रतीचे मुत्सद्दीपण राखून असतो, त्याचे राजर्षींची 'ब्रिटिश-निष्ठा' हे अव्वल प्रमाण होते. निष्ठेचे हे बाहुले रानातील बुजगावण्यासारखे होते, खोटे होते; साहजिकच त्यावर आधारलेले शाहू छत्रपतीचे 'स्वराज्यद्रोही' पणही तकलादू ठरते. आरोप प्रत्यारोपांची बांधणी करताना पुराव्याची बैठक गच्चपणे चिरेबंदी करावी लागते, राजर्षींच्या

बाबतीत हे अभावाने घडलेले आहे. पण काळाने राजर्षी नेमक्या वाटेवर होते हे सिद्ध केले आहे. अधिशहा ब्रिटीशाना सांभाळून शाहू छत्रपतींनी राजेपदाला ढळ लागू दिला नाही, त्यामुळे लोकसेवेची गती रोधली गेली नाही. शाहू छत्रपतींची लोकसेवेची आकांक्षा आणि रग ध्यानात घेता, राजेपद नसताही ती घडू शकली असती की नाही, याची शंका वाटते. जरतारीचा पदर कल्पनारम्य असतो, पण कधी कधी तो चित्र स्पष्टही करतो. म्हणून उल्लेख नेहमीच अनावश्यक होत नाहीत. आणखी एक असे आहे : शाहू छत्रपती, राजेपदासंबंधी सामान्य माणसाच्या मनात असलेल्या सर्वसाधारण आपुलकीच्या भावना मनात राखून सेवाकार्य करीत होते. त्यातून कार्य साधण्याची दृष्टी होती. आणि 'त्या' भावनांना धक्का देऊन कार्याकडेच कसे पहावे याचा प्रयत्नही होता. दोन्हीही होते. 'अगा जे नवलाचे घडत आहे' अशा कुतूहलमिश्रित कौतुकात असलेल्या काहीशा भांबावलेल्या सर्वसामान्याला 'सह' नेण्याची क्रिया, राजेपदासकट राजर्षी अंगीकारीत होते. त्यामुळे कदाचित शाहू छत्रपतींच्या विरोधकांची भुते फेर धरून नाचली असती आणि रगदार राजर्षी शाहूंना विरक्तीचा झटका येऊन गेला नसता, असे घडले नसतेच असे नाही. काय घडले असते ते काळाच्या उदरात गुडूप होऊन राहिलेले असले तरी त्याची कल्पना करता येते. साहजिकच जे ज्याला करावेसे वाटते, आणि प्रयत्न करूनही करणे अशक्य होते किंवा करण्याच्या मार्गात अविरत अडथळे येऊ लागतात तेव्हा माणूस विन्मुख बनतो. आधार आणि सामग्री सारीच संपल्यावर वीतराग बनणे अस्वाभाविक नसते. शाहूछत्रपतींच्या बाबतीतही हे घडू शकले असते. पण राजर्षींची मुत्सद्देगिरी आणि सरंजामी वृत्तीचा उदारमतवाद यामुळे ते कठीण बनले. आधार आणि सामग्री कायम राहिली. शाहू छत्रपती ब्रिटिशाहून मुत्सद्देगिरीत श्रेष्ठ ठरले. आणि त्यांच्याच आश्रयाने, त्यांनी लोकजागृतीचा जो आगडोंब उसळविला त्यातून लोकांनी आपल्या उद्धारासकट स्वराज्याची चळवळ जवळ आणली. पारतंत्र्याला चूड लावली. शाहू छत्रपतींनी, कोल्हापूर संस्थानातील जनतेला स्वतःच्या उद्धाराचा शिकविलेला मंत्र हा 'पारतंत्र्य' फेकून देण्याचाच होता. अमुक एक चांगले आणि अमुक एक बरे किंवा वाईट असे पारतंत्र्याबाबत काहीच नसते. पारतंत्र्य हे पारतंत्र्यच असते आणि दर एक ठिकाणी ते नडत असते. राजर्षींनी लोकांना बरोबर घेऊन त्यांच्या सहभागाने स्वतःच्या संस्थानातील प्रजेच्या पारतंत्र्याला लावलेली चूड व्यापक अर्थाने देशाच्या पारतंत्र्यालाही लावलेली होती. पारतंत्र्य नावडणाऱ्याला इथून तिथून कुठलेच पारतंत्र्य आवडत नसते. हा अन्वयार्थ वाचता आला पाहिजे. केवळ खोडपण्याने, काणाडोळा करण्याने किंवा विकृत रचनेने हे वाचन करता येत नाही.

(अपूर्ण)

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

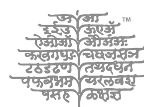
मराठी

(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०·००
(२)	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) (ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती)	७५·००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	१०·००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य (अनु. डॉ. रा. भा. पाटणकर)	१०·००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	१०·००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास (डॉ. सुमंत मुरंजन)	८·००
(७)	चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	६·००
(८)	मानवाचा आदर्श	६·००
(९)	नवमानवतावाद	५·००
(१०)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	५·००
(११)	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...	४·००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये) ...	४·००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार (प्रा. पॅरेलाल गोहेल)	३·००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
(१५)	श्री. यशवंतराव चव्हाण– अभिनंदनग्रंथ	२०·००
(१६)	संशोधन साधना (डॉ. वसंत स. जोशी)	१२·००
(१७)	ज्ञानदेव चिंतन (डॉ. वसंत स. जोशी)	२०·००
(१८)	आनंदाचा डोह प्रा. रा. ग. जाधव	८·००
(१९)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड	१२·००
(२०)	न्यायसार – आचार्य भासर्वज्ञप्रणीत मराठी भाषांतर व अर्थबोधक टीपांसहित	५·००
(२१)	तरंगयामिक व पुंजयामिक (श्री. टोळे) ...	५·००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई